الحقائق والدقائق
في المعارف الإلهية

للشيخ
فاضل الصفار

التوحيد
الجزء الأول

دار المحجة البيضاء

الحقائق والدقائق

في المعارف الإلهية

الطبعة الأولى
١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

ISBN: 978-614-426-478-2

دار المحجة البيضاء
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

الرويس - خلف محفوظ ستورز - بناية رمال
ص.ب: ٥٤٧٩/ ١٤ - هاتف: ٢٨٧١٧٩/ ٠٣ - ٥٤١٢١١/ ٠١ - تلفاكس: ٥٥٢٨٤٧/ ٠١
E-mail: almahajja@terra.net.lb
info@daralmahaja.com
www.daralmahaja.com

الحقائق والدقائق

في المعارف الإلهية

التوحيد

حقيقته وأقسامه وطرق معرفته

الجزء الأول

الشيخ

فَاضِل الصّفَّار

دار المحجة البيضاء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم من الجن والإنس أجمعين.

المقدمة

تكاد تتفق الآراء على أن المنهج الدرسي في الحوزة الشريفة وكذا جامعات العلوم الإسلامية يفتقر إلى مقرّر علمي في العقائد وأصول الدين يسد الحاجة، ويواكب الزمان، ويجيب على أسئلة أبناء العصر، وفي عين الحال يمثل رأي الشريعة في المعارف الأساسية من التوحيد إلى المعاد، لا سيما على مستوى السطوح العليا والخارج.

فإن المناهج الموجودة بين ما يسد حاجة المبتدئ[1] وبين ما جارى مناهج الحكماء والمتكلمين[2] ولم يستند كثيراً إلى الآيات والروايات. الأمر الذي صير البحث العقدي معرفاً بمناهج المتكلمين والحكماء، أو العرفاء في قسم منهم ولم يعرف منهج القرآن والسنّة. هذا فضلاً عن وجود ثلاث مؤاخذات أساسية تؤاخذ على هذا المنهج:

---

١ - مثل عقائد الإمامية ونحوه.

٢- مثل الباب الحادي عشر وشرح التجريد وشرح المنظومة والبداية والنهاية والأسفار وغيرها.

الأولى: ضيق العبارة أحياناً وغموضها في أحيان كثيرة بما منع من فهمها وإدراك مضمونها فضلاً عن هضمها.

الثانية: عدم استيعابها للمسائل الاعتقادية؛ إذ في الغالب اكتفت باستعراض أهم أصول المسائل، وأما تفاصيلها ونكاتها الدقيقة وآثارها فلم تتعرض إليها لا بالعبارة ولا بالإشارة، ولذا ظلت جملة من الأسئلة والأبحاث حائرة لا تجد جواباً شافياً.

الثالثة: تناسبها مع المستوى العلمي للعصور السابقة ومعالجة حاجاتها الفكرية، ولم تلب حاجة هذا الزمان الذي اتسعت فيه الأبحاث العقدية وتشعبت فروعها، بل أصبحت مسائل العقائد هي أهم مسائل صراع الحضارات والمدارس والأديان والمذاهب، وقد تجددت جملة من الأسئلة الهامة في مجال العقائد والرؤية الكونية لم يجد الباحث حلولها في الأبحاث المعهودة.

وحيث إن الإجابة عنها هي مسؤولية العلماء وأهل الفضل لاسيما في الحوزة العلمية المباركة فكان لا بد من وجود منهج كامل يتلافى النواقص المذكورة في المنهج القديم، ويجيب عن أسئلة العصر بلغة علمية واضحة ومفهومة، ويتناول أصول العقائد وتشعباتها، ويقود الإنسان إلى العقيدة الحقة، ويرتقي به إلى الكمال المعرفي ثم الأخلاقي والسلوكي، وفي عين الحال يظهر حقانية الدين وتطابقه مع الفطرة الإنسانية والسنن التكوينية الحاكمة في الوجود، وكل ذلك ضمن منهجية مستوحاة من الوحي الإلهي لا من أراء البشر، ومنظمة وفق أصول وضوابط البحث العلمي الأصيل، ومن وحي

هذه المقتضيات جاءت هذه الأبحاث التي أرجو أن تكون قد ساهمت ولو بعض الشيء في سد هذا الفراغ الذي لو ترك سيشكل خطراً كبيراً على الدين وأهله، وحاولت قدر الإمكان أن أبحث جملة من الأبحاث المهمة التي لم يبحثها الآخرون، أو لم يطيلوا بحثهم فيها لنكون قد ملأنا شيئاً من الحاجة في هذا الموضوع المهم، بل أهم الموضوعات وأشرفها.

وتعمدت أن يكون لسان البحث مفهوماً لدى الباحثين من دون أن يخل بالعمق العلمي ليلبي حاجة الحوزوي والجامعي معاً، كما هو دأبنا في جملة من أبحاثنا تماشياً مع الحاجات والضرورات.

وكان بالإمكان استعمال العبارات المغلقة والمبهمة أو المتشابهة إلاّ أني وجدت أن هذا النهج لا يخدم غرض العلم، وينتهي بالبحث مهما كان ثرياً إلى الرفوف لا يستفيد منه إلاّ القليل النادر، فلذا انتهجت فيه نهجاً وسطياً بين الإيجاز والوضوح الشديد؛ لأنه النهج الممدوح والذي يحقق غرض العلم والعالم، ومن شأنه أن يعود بالأجر الجزيل عند الله سبحانه على ما يستفاد من الأخبار الشريفة.

ومن هنا فإن فهم بعض مطالب هذا البحث واستيعابها يتوقف على دراسة علوم المقدمات والسطوح العالية، وإن كان بعضها الآخر مما لا يتوقف على ذلك، وكان من مميزات هذا البحث أننا لم نكتف باستعراض المباحث انطلاقاً من الأدلة النقلية، بل فرعنا عن الآيات والروايات جملة من الحقائق والدقائق المعرفية المهمة كنتائج مستفادة من النصوص، ومن هنا جاء البحث متنوعاً يحاكي مستويات الباحثين، ويخاطبهم بلغة العبارة أحياناً أو الإشارة أحياناً

أو اللطائف أو الحقائق أحياناً أخرى[1]؛ لأنه مستوحى من القرآن والسنّة، وكل منهما يخاطب الناس بلغة المراتب الأربعة.

وكيف كان فقد انتظم البحث في مبحث تمهيدي وأصول أربعة تضمن المبحث التمهيدي استعراض جملة من المقدمات المعرفة بموضوع البحث وغاياته، ثم استقراء مناهج المعرفة وتقويمها على ضوء القرآن والسنّة والعقل، وشرح المنهج الذي قررناه وبيان بعض خصوصياته ومزاياه في ضمن ثلاثة مطالب.

وأما الأصول الأربعة فهي التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد بعد إدراج أصل العدل الذي يعده الإمامية من الأصول في مباحث التوحيد؛ لأنه من فروعه، وإنما خصص بالذكر لوجود حكمة فنية أو منهجية استدعت ذلك كما ستعرف، وانتظم كل أصل من هذه الأصول في ضمن فصول، والفصول في مباحث، والمباحث في مطالب استوعبت أكثر مباحثه وخصوصياته وأحكامه، ولذا جاء البحث في ثمانية أجزاء كل جزئين تضمنا أصلاً منها.

أسأل الله سبحانه أن يقبل منا هذا الجهد، وان يضع ثوابه في رصيد أعمال سيدي وإمامي ولي العصر والزمان بطاقة حب وولاء وعرفان بحقوقه التي لا تنهض بأدائها قواي وجوارحي وجوانحي، وكل رجائي منه رضاه وعفوه، أنه سميع مجيب.

---

١ - مستوحى من قول أمير المؤمنين عليه السلام: «إن كتاب الله على أربعة أشياء، على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء» عوالي اللآلئ: ج٤، ص١٠٥، ح١٥٥.

وأخيراً لا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل والثناء الجميل للأخوة الأفاضل الذين ساهموا في إنجاز هذا البحث في الصف والإخراج والتصحيح لاسيما الأخ الفاضل الأستاذ ناظم شاكر دام عزه الذي أتم التخريجات والمراجعة، فلله دره، وعليه أجره.

٢٥ شعبان ١٤٣٤هـ

كربلاء المقدسة

فاضل الصَّفار

المبحث التمهيدي
في المبادئ والمقدمات

قبل الدخول في أي بحث علمي لا بد من استعراض جملة من المبادئ والمقدمات التمهيدية التي تشكل هويته وخصوصياته من قبيل التعريف بموضوعه وبيان غايته وأحكامه ومناهجه، وهذا ما سنتناوله في ضمن مطالب:

المطلب الأول: في تعريف الموضوع وغايته وأحكامه وجوهره

وفيه أمور:

الأمر الأول: في تعريف العقيدة وأهميتها

العقيدة هي جوهر هذا البحث وغايته، ومن هنا وجب الوقوف على معناها، وهي لغة مشتقة من العقْد وهو الجمع بين أطراف الشيء[1] بوثوق وإحكام[2]، ومنه العقد في الاعتباريات كالبيع والنكاح؛ لأنه يشد بين

---

١ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٥٧٦، (عقد).

٢ - معجم مقاييس اللغة: ص٦٥٤، (عقد).

التزامين، وفي التكوينيات كعقد البناء وعقد الحبل، وفي الحقائق المعنوية يقال اعتقدت كذا أي عقدت عليه قلبي وضميري، وأهل الحل والعقد أكابر الناس من العلماء والوجهاء الذين يرجع إليهم ويعتقد بهم، والعقيدة الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقد[١]، وهي نوع من العقد التكويني؛ لأن الإنسان يعقد قلبه على ما آمن به في الدين. فيجمع القلب أطرافه عليه أو يجمع القلب أطراف الشيء، فيقال عقد القلب عليه، وهي في الدين ما يقصد به الاعتقاد دون العمل في مقابل الأحكام الفرعية، والعقيدة الحسنة أي السالمة من الشك والارتياب.

ومن هنا تسمى أصول الدين بالعقيدة اصطلاحاً، وبهذا يظهر أن العقيدة ليست فهم الحقائق الغيبية فقط، أو العلم بها عبر الدليل والبرهان، أو التقليد فيها والاتباع للغير، بل هي التزام قلبي يتصف بالرسوخ والثبات، ومن هنا قال الفقهاء والأصوليون بوجوب الالتزام بأصول الدين، بمعنى عقد القلب بما علم منها بالعلم الوجداني أو التعبدي على الأقوى[٢].

وبهذا يظهر أن التشكيك والتردد والارتياب ينم عن ضعف الاعتقاد أو عدم الاعتقاد أو عدم كماله، ولكن لا يسمّى المؤمن بعقله أو بالحجة والبرهان مؤمناً كاملاً أو معتقداً ما لم يلتزم قلباً بمؤداه، كما يدل على ذلك قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾[٣] فإنه لا يستقيم

١ - مجمع البحرين: ج٣، ص١٠٦، (عقد)؛ المعجم الوسيط: ج٢، ص٦١٤، (عقد).
٢ - انظر بيان الأصول: ج١، ص١٢١؛ ص١٢٥؛ الأصول: ج٢، ص٢٧؛ منتهى الدراية: ج٤، ص١٣٣.
٣ - سورة النساء: الآية ١٣٦.

الأمر الثاني بالإيمان إلاّ بحمله على عقد القلب زيادة على الاعتقاد العقلي، وإلاّ خرج الكلام عن موازين الحكمة؛ لاستلزامه التكرار وتحصيل الحاصل.

ويعززه قوله سبحانه: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾[1] فإن المعيار في الإيمان هو دخوله القلب وانعقاد القلب عليه وليس جريانه على اللسان أو حضور دليله في الذهن، وبهذا يظهر الفرق بين المسلم والمؤمن، كما يظهر الفرق بين الفرق الإسلامية وجوهر التمايز بينها؛ لأن النسبة بين الاعتقاد والإيمان أو الإسلام هو العموم من وجه؛ لإمكان انقياد الإنسان وعقد قلبه على ما ليس له حجة أو برهان عليه، ولإمكان أن يؤمن بما قامت عليه حجة أو برهان دون عقد في القلب، كما يمكن الجمع بينها.

ومن المعلوم أن هوية الإنسان في الدنيا وفي الآخرة هي عقيدته، فبها تتحدد شخصيته وسلوكه ومصيره، وهي أساس توجهاته ومسيرته وتعامله مع الأمور في الحياة، وهي التي تنعكس على سلوكه ومبادئه في كل صغيرة وكبيرة من شؤون الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فإن الذي يسوق الطالب إلى الجامعة والمصلي إلى الجامع والعامل إلى المعمل والفلاح إلى المزرعة والمستمع إلى قاعة المحاضرة والمفكر إلى الندوة أو المؤتمر والمنتمي إلى الحزب والجماعة هي العقيدة.

كما أن الذي يسوق الخمّار إلى المخمر والقمّار إلى مجالس القمار والسارق إلى السرقة والحاكم المستبد إلى الاستبداد والقمع والملحد إلى الإلحاد والعميل إلى العمالة هي العقيدة أيضاً.

---

١ - سورة الحجرات: الآية ١٤.

إذاً العقيدة هي الأساس الذي تقوم عليه حياة الإنسان ومستقبله، ولذا قالوا: إن الفكر هو قائد العمل، وفي القرآن الكريم: ﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ ﴾[1] أي طريقة ومذهب أو خليقة أو طبيعة وتربية على اختلاف الآراء[2]، إلّا أن مرجعها واحد وهو الفكر والمعتقد؛ لأنه سبب كما أن إليه يرجع تفسيرها بالنية كما في بعض الأخبار[3]؛ بداهة أن النية متأخرة عن الاعتقاد، فهو سببها؛ لأن عقائد الإنسان هي التي تشكل جوهره ومظهره وحقيقته وظاهره، فإذا تطابقا كان مؤمناً، وإذا غطاهما كان كافراً، وإذا أخفى جوهره وتظاهر بضده كان منافقاً، سواء كان ذلك في عقائد التوحيد وأصول الدين أو العقائد السياسية أو الاجتماعية وغيرها.

ومن هنا تعرف أن العقيدة هي الميزان التي تصنف الناس وتفرزهم وتمايز بينهم أيضاً، فحقاً قلنا إن العقيدة هي هوية الإنسان في الدنيا... ولم يضح الإنسان في سبيل شيء كتضحيته في سبيل عقيدته، بل لأجلها ضحى أنبياء الله وأولياؤه، وبذلوا دماءهم وأرواحهم وكل ما يملكونه من أجل العقيدة الحقة.

وحقاً نقول أيضاً إن العقيدة هي هوية الإنسان في الآخرة؛ لأن أول خطوة يخطوها الإنسان في آخرته يسأل فيها عن عقيدته، وأول سؤال يتعرض له في القبر هو سؤال عقدي، وأول ملف يفتح في محكمة الآخرة هو ملف العقائد؛ إذ يسأل الإنسان:

---

١ - سورة الإسراء: الآية ٨٤.

٢ - انظر تلخيص البيان في مجازات القرآن (للشريف الرضي): ص٢٠٤؛ مجمع البيان: ج٦، ص٢٨٦-٢٨٧؛ تقريب القرآن إلى الأذهان: ج٣، ص٣٤٠.

٣ - الكافي: ج٢، ص١٦، ح٤، وص٨٥، ح٥؛ تفسير القمي: ج٢، ص٢٦.

عن ربه ثم عن نبيه وكتابه، ثم عن إمامه ومقتداه، وهي أمور عقيدية أصولية .. فإن أجاب بما أراده الله سبحانه أكمل المشوار إلى الجنة، وإلاّ كان من الخائبين الخاسرين.

ثم في الحشر والنشر يسأل عن إمامه وولايته، وهو سؤال عقيدي أيضاً، فإن كان معتقداً بمن نصبه الله سبحانه إماماً بعد النبيﷺ ومقتدياً به كان من الفائزين الناجحين، وأما إن كان من المخالفين الذين يتولون غير من ولاه الله ورسوله كان راداً على الله وعلى رسوله ومصيره إلى النار ولو كان صائماً دهره وقائماً لياليه كما تواتر مضمونه في الأخبار[1].

وبهذا نعرف أنه لا ينفع عمل الإنسان مهما بلغ ومهما كانت النية والغرض ما لم ينطلق عن عقيدة صحيحة كاملة، كما أن العقيدة هي أساس الدين وجوهر التدين، وأما الفروع والأعمال فهي إن لم تكن ناشئة عن عقيدة حقة فإنها قاصرة عن إنقاذ الإنسان أو إيصاله إلى الكمال؛ لذلك صار معيار النجاح والفشل عند الله هو العقيدة الصحيحة، كما أن معيار مقبولية العمل هو العقيدة الكاملة الصحيحة أيضاً.

فلا يكفي أن يؤمن الإنسان بالله ورسوله ولا يؤمن بكتابه، أو يؤمن بكتابه ولا يؤمن بوليه وحجته، كما لا يكفي أن يدعي البعض أنه يحب الله ولا يحب رسوله، أو يحب رسوله ولا يحب وليه وحجته؛ لأن العقائد جملة واحدة وينبغي الاعتقاد بها والالتزام بشرائطها بنحو العموم المجموعي لا

١ - انظر الكافي: ج٣، ص٢٣٨-٢٤٠، ح١١، ح١٢؛ بحار الأنوار: ج٦، ص٢٤١-٢٤٢، ح٦٠، ح٦١، ح٦٢.

الأفرادي، وبهذا يظهر عدم تمامية ما يقوله العامة من أنهم يحبون الله ورسوله ويحبون أهل بيته عليهم السلام، بل ويحكمون بوجوب محبتهم وطاعتهم والاقتداء بهم، والحال أنهم يأخذون دينهم وأحكامهم من غيرهم كما ستعرف.

وبذلك نعرف لماذا صار الحب والبغض معيارين أساسيين لتمييز المؤمن من غيره، وفصل الحق عن الباطل، وأهل الجنة عن أهل النار؛ لأن حب الله لا يكتمل إلاّ بحب النبي، وحب النبي لا يكتمل إلاّ بحب الوصي، وحب الوصي لا يكتمل إلاّ بحب الأئمة من ولده الذين جعلهم الله أئمة وقادة وحججاً على الخلق[1].

الأمر الثاني: أركان العقيدة الدينية

أن الاعتقاد بالدين والتدين به يتلخص في ثلاثة أركان:

١ـ المعرفة

٢ـ الإقرار

٣ـ الطاعة

لأن المتدين الذي هو غاية الدين وهدفه الأول يتلخص في عقل وجسد، فالمعرفة تتجلى في العقل والإقرار في القلب، والطاعة تتجلى في الجسد أكثر، ومن هنا توزعت طرق المعرفة والاعتقاد وانقسمت، وصار لكل طريق مدرسة وأتباع، فالذين يعتمدون في معرفتهم على طريق العقل هم أهل

١ - انظر الإمامة والتبصرة: ص٩٠، ح٧٨، ح٧٩؛ الكافي: ج١، ص٣٧٣، ح٨؛ كمال الدين: ص٤١٠، ح١، ح٢، ح٣.

المعقول وهم الحكماء والمتكلمون، وأما الذين يعتمدون في ذلك على طريق القلب فهم قسم من أهل المعرفة من أصحاب العرفان النظري كما يقولون، والذين يعتمدون العمل والمجاهدات والرياضات فهم الصوفية وأصحاب العرفان العملي كما يعبرون.

ثم إن مدارس المسلمين الاعتقادية تكونت ونشأت بحسب اختلافها في مصادر المعرفة، فبعضهم جعل مصدر المعرفة الشرع فقط وما يمت إليه بصلة من سيرة وسنّة متواترة أو مقطوعة بواسطة خبر الواحد المحفوف بالقرينة، أو خبر الواحد المعتبر للنبيﷺ والصحابة، وهم الأشاعرة، وهم يمثلون اليوم الأغلبية الساحقة لمذاهب العامة الأربعة.

وبعضهم جعل مصدر المعرفة العقل فقط ، وأما النقل فلا يعد طريقاً مستقلاً عندهم سوى تأييد الأحكام العقلية أو تأويلها بحسب ما يراه العقل لدى الاختلاف أو التعارض وهم المعتزلة.

وبعضهم جمع بين المعقول والمنقول، فالتزم بالعقل في الأصول، والتزم بالنقل في التفاصيل وهم الإمامية، فإنهم يقولون بأن أصول الدين وهي أمهات المعرفة والعقيدة عقلية لا نقلية، وإلاّ لزم الدور وإفحام الانبياء.

أما التفاصيل الاعتقادية فهي نقلية؛ لأن محدودية العقل أو عدم اطلاعه على الغيبيات تمنع من تدخله في تحديد الجزئيات؛ لذلك يتلقاها من الشرع.

لذا يستدلون على أصل وجود الواجب ووحدانيته وصفاته بالعقل، إلاّ أن تفاصيل الأسماء والصفات يأخذونها من الشرع؛ ومن هنا قالوا أنّ أسماءه

سبحانه توقيفية شرعية وإن كان العقل لا يمنع من إطلاق سائر صفات الكمال والجلال عليه تبارك وتعالى.

كما يستدلون على النبوة والنبي بالعقل، إلاّ أن تفاصيل شؤونه يأخذونها بالنقل.

وكذا في الإمامة فإن أصلها عقلي إلاّ أن شؤونها ومصداقها شرعي؛ لذلك قالوا بأن الإمامة بالنص، وهكذا الكلام في أصل ثبوت المعاد فإنه عقلي؛ لأنه يستلزم من عدمه لغوية الخلق والظلم والعبث، والله سبحانه منزه عن ذلك، إلاّ أن تفاصيل المعاد وأحوال القيامة فهي شرعية نقلية.

وبذلك يظهر أن الحد الوسط الذي يجمع بين العقل والنقل ويطابق بينهما هو طريق الإمامية كما يدل عليه الحديث الشريف: «العقل شرع من داخل، والشرع عقل من خارج»[1] وأما الطرق الأخرى فابتليت بالإفراط والتفريط ، فإن طريق الأشاعرة ينتهي إلى بطلان الأصول والعقائد، كما أن طريق المعتزلة ينتهي إلى إدخال المحدود في اللامحدود، وهو خروج عن النهج العلمي وتعليق المعرفة على أمر محال.

هذا تقسيم إجمالي للمعرفة وطرقها في الدين، وأما الطاعة فهي جهة العمل والانقياد، وتدور أبحاثها في فروع الدين من العبادات والمعاملات والآداب والسنن، ويتبنى أبحاثها الفقهاء.

وبذلك يظهر أن ما ورد في الأدلة من أن الدين نصفه علم ونصفه عمل تعريف جامع لخصوصيات الدين وأركانه ومهامه حسب تصنيف الإنسان

---

١ - اللمعة البيضاء: ص٣٨٥.

وتكوينه الجوهري بين الروح والجسد، فإن العلم مخزنه العقل والروح، والعمل يتجلى في الطاعة والجسد، وبهذا تكتمل الدورة التكاملية للإنسان في إطار الدين، ويتجلى التطابق التام بين الدين والإنسان، وتظهر للعيان مصداقيّة المقولة القائلة: إن الدين أمر فطري والحاجة إليه فطرية، وأن لا سعادة للإنسان إلاّ بالدين، وإن الإنسان بلا دين ناقص الإنسانية.

الأمر الثالث: مناهج معرفة الدين

بعد أن عرفت التقسيم الأولي للفرق والمدارس الإسلامية لمعرفة الدين نبدأ بتلخيص سريع للمناهج المعتمدة لدى كل مدرسة وفرقة ليتسنى للطالب معرفة الحدود والضوابط الإجمالية التي تحدد كل مدرسة ومذهب.

وخلاصة القول فيها هو أن أبرز المناهج المعتمدة للمعارف والاعتقادات خمسة وهي كالتالي:

١ـ المنهج النقلي بمعناه الأعم.

٢ـ المنهج العقلي بمعناه الأعم.

٣ـ المنهج الجمعي بين العقل والنقل.

٤ـ المنهج العملي الارتياضي.

٥ـ المنهج الذوقي الشهودي.

ويقوم المنهج النقلي على المنقول في الشريعة عن سنّة النبيﷺ وسيرته ومرتكزات الصحابة والمسلمين وإجماعاتهم، وتتقوم ملامحه العامة والخاصة بما يلي:

١ـ الكتاب والسنّة المتواترة أو المنقولة بأخبار الآحاد المحفوفة بالقرائن القطعية أو المجردة، وحيث إنهم لا يعتقدون بالعقل لذلك يأخذون بظواهر الألفاظ القرآنية والنبوية من غير تقدير أو تأويل. الأمر الذي أوقعهم في شبهات عقيدية كبيرة لا يسلم المعتقد بها من الوقوع في الخرافة أو الضلالة، كحملهم ظاهر قوله سبحانه: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[١] على إمكان رؤية الله سبحانه، بل قالوا بأن المؤمن يرى الله يوم القيامة، وجعلوا له سبحانه جسماً[٢]، وقال بعضهم إنه شاب، وقال بعضهم إنه شيخ، وجعلوا له لحية وكرسياً وحجماً وطولاً وعرضاً كما لا يخفى على من راجع تفاسيرهم ورواياتهم[٣].

٢ـ إجماع الأمة.

٣ـ إجماع الصحابة والسلف، وهم مسلمو القرن الأول الهجري ممن عاصر النبيﷺ من الصحابة أو لم يعاصروه من التابعين.

والسر في حجية هذه الاجماعات عندهم ما رووه عن النبي الأكرمﷺ أنه

---

١ - سورة القيامة: الآية ٢٢-٢٣.

٢ - انظر: على سبيل المثال: مسند أحمد: ج٢، ص٦٤، ص٢٧٥، ص٢٩٣؛ صحيح البخاري: ج١، ص١٩٥، ح٧، ص٢٠٥، و ج٨، ص١٧٩، ص١٨٢؛ صحيح مسلم: ج١، ص١١٣؛ سنن الترمذي: ج٤، ص٩٣.

٣ - انظر: على سبيل المثال: شرح العقيدة الطحاوية: ص٣١٥ح كنز العمال: ج١، ص٢٢٦، ح١١٣٩، ح١١٤١ وص٢٢٨، ح١١٥٣، ح١١٥٤ وص٣٣٤، ح١١٧١، ح١١٧٢؛ الدر المنثور: ج١، ص٣٤؛ تفسير الآلوسي: ج٢، ص١١٤.

قال: «لا تجتمع أمتي على خطأ»[١] و: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[٢] حيث استفادوا منهما أن الاجماع بما هو إجماع معصوم من الخطأ بنص الرسول، فأينما تحقق إجماع سواء من الأمة أو من الصحابة أو السلف فإنه معصوم من الخطأ، لذلك يصلح أن يكون مشرعاً ومؤسساً للدين وإن لم يكن كاشفاً عن سنّة النبي أو مأخوذاً منه.

سيرة الصحابة، وهذه مسألة متفرعة عن القول بعدالة الصحابة طراً، بل والقول بعصمتهم طراً كما هو ملحوظ من تتبع آرائهم وفتاواهم ومناقشاتهم الاعتقادية والفقهية، بل إن المتتبع يجد أنهم قد ينسبون ما لا يصح نسبته إلى النبي من الفضائح والانتهاكات، ولا يرتضون أن ينسبوا بعضها للصحابة حتى يشعر المتتبع أنهم يقولون بقدسية الصحابة أكثر من قدسية النبي صلى الله عليه وآله، وهذا المنهج هو منهج الظاهرية والسلفية وجمع من العامة.

وأما المنهج العقلي فيقوم على بداهة العقل وما يعود إليه من مبادئ عقلية أو سيرة عقلائية، وتتقوم ملامحه العامة والخاصة بما يلي:

١ـ الضرورات العقيلة - أي البديهيات - كقانون استحالة جمع النقيضين وارتفاعهما، واستحالة الدور والتسلسل ونحو ذلك.

٢ـ القوانين العقلية المسلمة كقانون العلية، والقضايا المنفصلة الحقيقية كتقسيم الموجود الذهني إلى الواجب والممكن والممتنع، والقواعد العقلية

---

١ - انظر المستصفى (للغزالي): ص١٣٨، ص١٤٣، ص١٤٩؛ الأحكام (للآمدي): ج١، ص٢١٩؛ المجموع (للنووي): ج١٠، ص٤٢.

٢ - انظر المستدرك (للحاكم النيسابوري): ج١، ص١١٦؛ كنز العمال: ج١، ص٢٠٦، ح١٠٢٩، ح١٠٣٠.

كقاعدة فاقد الشيء لا يعطيه ونحو ذلك.

٣ـ سيرة العقلاء وأنظارهم في فهم النقل وتأويل النصوص الشرعية التي تخالف بظاهرها ما تراه العقول والعقلاء لرفع التناقض أو التضاد، باعتبار أن رأي العقل يكون قرينة تمنع من الأخذ بالظاهر، وعليه فإن المرتكز الأساس في هذا المنهج هو حكم العقل، وهذا منهج المعتزلة ومن سار على نهجهم.

وأما المنهج الجمعي فيقوم على التكاملية بين العقل والنقل، ولذلك يدخلان معاً في رسم ملامحه العامة والخاصة كما يلي:

١ـ الجمع بين العقل والنقل لعدم المعارضة أو التناقض بينهما واقعاً، فما يتصور في ظاهره من التناقض ينبغي أن يحل أو يرفع بالتأويل أو التقدير أو الحمل على المصداق بما لا يبقى معه تناقض أو تعارض، والذي ينبغي أن يتصرف فيه تأويلاً أو تقديراً هو النقل؛ لأنه الفاظ والألفاظ تحتمل الوجوه والمعاني المتعددة، والمتكلم الحكيم حيث تختلف دواعيه وأغراضه في البيان فقد يرى المصلحة في بيان الواقع بلفظ غير ظاهر فيه للتقية، أو مراعاة لمستويات الناس أو اختباراً أو امتحاناً لهم، كما قد يقال مثله في وجه عدم تصريح القرآن بأسماء الأئمة الطاهرين عليهم السلام ونحو ذلك، بخلاف العقل فإن قواعده ثابتة ولا تقبل الوجوه.

٢ـ الأخذ بظاهر النقل فضلاً عن نصه إن كان مجرداً عن القرآئن الصارفة ولم يتناف مع حكم العقل.

٣ـ الرجوع إلى القرآن في فهم معاني القرآن بحمل المتشابه على المحكم؛ لأنه يفسر بعضه بعضاً، كما يرجع إلى السنّة في فهم معانيه ومصاديقه.

٤ـ الأخذ بالعقل إن كان من مثل المستقلات العقلية التي يتطابق معها الشرع، وهو منهج الإمامية.

وأما المنهج العملي فيقوم على سلوك الطرق المؤدية إلى تصفية الباطن واستكمال الظاهر بالرياضات والمجاهدات الروحية لغرض الوصول إلى الحب الإلهي، بل والوصول إلى مرتبة اليقين والفناء في الذات الإلهية - كما يقولون - وهو منهج الصوفية.

وأما المنهج الذوقي فهو منهج يجمع بين العقل والنقل ويلبسهما بالذوق والشهود لرؤية الحقيقة ومعرفة الحق، وهو منهج العرفان بمعناه الأخص على تفصيل ربما سنأتي إلى بيان بعض ملامحه إن شاء الله تعالى. هذا ومع أن التصوف والعرفان يدخلان في إحدى المدارس الثلاثة الأولى إلاّ أننا ذكرناهما بشكل مستقل؛ لامتيازهما في المنهج عن غيرهما. فتحصّل أن مناهج المعرفة خمسة:

أولها: يعتمد على الشرع فقط وهم الأشاعرة.

وثانيها: يعتمد على العقل فقط وهم المعتزلة.

وثالثها: يعتمد على العقل والنقل معاً وهم الإمامية.

ورابعها: يعتمد على العمل والمجاهدات الروحية فقط وهم الصوفية.

وخامسها: يعتمد على الذوق والكشف والشهود وهم العرفاء.

هذه بشكل إجمالي أهم مناهج المعرفة بغض النظر عن سقم بعضها وجهات المناقشة فيه والإشكالات التي تورد عليه.

الأمر الرابع: ما يجب الاعتقاد به من الدين

وقد عقدناه لبيان ما يجب على المسلم أن يعتقد به من أصول العقيدة، ولا يجوز له التهاون فيها أو الاعتقاد بما يخالفها، وعليها سيحاسب، ثم تحديد الطريق إلى معرفة هذه الأصول من حيث وجوب الاجتهاد أو جواز التقليد، ومن هنا نقول: إنّ ما يجب معرفته من أصول العقيدة وما لا يجب على أقسام:

الأول: ما يجب الاعتقاد به، ولازمه وجوب النظر والوصول إليه لتوقف المعرفة عليه والتدين به ووجوبه من قبيل الواجب المطلق في اصطلاح الفقهاء والأصوليين، فتكون معرفته والعلم به شرطاً لوجوده، نظير وجوب معرفة الخالق والإيمان به، فإن من تنبه إلى حقيقة الخالق وشك في وجوده يجب عليه عقلاً وشرعاً أن ينظر ويبحث لأجل رفع الشك والوصول إلى اليقين، ولا يجوز له أن يهمل ذلك ويعتذر بعدم العلم، أو يتهاون في ذلك ويعلقه على حصول اليقين بالصدفة، فيقول مثلاً: إن علمت بطريق أو بآخر أن الخالق موجود آمنت وتدينت به، ولو فعل ذلك وظل جاهلاً كان مقصراً ومحاسباً.

فالعلم المأخوذ في مثلها طريقي، والوجوب المتعلق به عيني تعييني نفسي على جميع المكلفين، وينطبق ذلك على سائر أصول العقائد التي منها تتفرع الفروع كالتوحيد والنبوة والإمامة والمعاد، وكذا بعض العقائد الثابتة بالبراهين القطعية أو ضرورة الشرع، نظير جملة من الصفات الإلهية الجمالية والجلالية كالحياة والعلم والقدرة ونفي الجسمية والتركيب عن ذات الخالق عز وجل ويكفي فيها الاعتقاد الإجمالي على العموم وإن وجبت تفاصيلها

على بعض الخواص لاقتضاء الضرورة من باب إظهار الحق والذب عنه وطرد الشكوك والأوهام.

ومن هذا القبيل جملة من أوصاف النبي والوصي عليهما السلام ومقاماتهما الإلهية كالعصمة والأفضلية على كافة الخلق وشفاعتهما وكذا سؤال منكر ونكير والميزان والصراط وغيرها من أصول المعتقدات في المعاد، فيجب على جميع المكلفين تحصيل العلم بها بالنظر والاجتهاد ولا يكفي فيها الظن أو التقليد إلاّ بنحو الاتباع للدليل لا الاتباع مطلقاً، وذلك لانفتاح باب العلم بها وتضافر الأدلة العقلية والنقلية عليها بما لا يبقى معها عذر لأحد في الشك أو الظن، ومن هنا يعد المخطئ فيها مقصراً وآثماً، وإمكان الالتزام الإجمالي بما هو الحق في الواقع، ويخرج المكلف عن حيز عدم الإيمان على ما قرر في الأبحاث الأصولية والفقهية.

الثاني: ما يجب معرفته والتدين به، ولكن لا يجب الفحص والتحري عنه؛ لأن الحجة لا تتم به إلاّ بعد الاطلاع عليه، فيكون العلم به شرطاً لوجوبه لا لوجوده لأنه أخذ على نحو العلم الموضوعي، بمعنى أن وجوب المعرفة والاعتقاد يتوقف على العلم به، فلذا يكون العبد تجاهه في سعة، فمتى ما علم به بأي طريق من الطرق وجب عليه التدين به، ولا يجب عليه الفحص والسعي لتحصيل العلم به، فالوجوب المتعلق به يكون كالواجب المشروط عند الفقهاء والأصوليين نظير بعض تفاصيل المعاد كالعلم بحقيقة الصراط والميزان، وأنه كميزان الدنيا أم هو ميزان معنوي تعرف به الحسنات والسيئات، وبعض تفاصيل الجنة والنار، وبعض تفاصيل القبر والبرزخ وكيفية التنعم والارتزاق في الحياة البرزخية وغيرها من مسائل اعتقادية هامة يثبتها النقل،

ولكن عدم العلم بها لا يخرج العبد عن الإيمان، فإذا لم يحصل له طريق علمي بها يفيد الجزم واليقين سواء نشأ من عدم الدليل أو إجماله أو تعارض الأدلة فإنه يكون معذوراً، إلاّ أن الفحص عنها ومعرفتها والإذعان لها يرتقي بالعبد إلى مراقي العارفين، والمعروف بين الأصحاب عدم وجوب تحصيل الظن بها إذا تعذر العلم، لأن العلم مأخوذ فيه على نحو جزء الموضوع، كما أن التقليد فيها لا يكفي.

الثالث: ما لا يجب معرفته ولا التدين به ولو علمنا بثبوته. نعم بعد العلم بثبوته لا يجوز إنكاره ورده؛ لأن ثبوته مستند إلى القرآن والسنة القطعية، فتكذيبه ملازم لتكذيب القرآن والسنّة، وهو الآخر ملازم لتكذيب الله والرسول، فيستلزم الكفر من هذه الجهة، نظير الحقائق الواقعية المقررة في الوجود ولا تتعلق بالدين بما هو دين كمسألة مبدأ خلق السماء والأرض والظواهر الطبيعية ووجود الجن والملك والفلك والنجوم ونحوها، ومثل هذه الأمور وإن كانت حقائق واقعية مودعة في الوجود إلاّ أن الإيمان والتدين بها ليس من الواجبات على العباد حتى يحاسب ويثاب على الإيمان بها، ويعاقب على عدمه.

إن قلت: أن كل ما أخبر به القرآن والسنّة يجب التصديق به؛ لأنه من الدين، ولو لم يكن كذلك لما بيناه وذكرا الناس به فضلاً عن وجوب إطاعتهما.

قلت: هناك فرق بين ما يخبر به القرآن والسنّة من جهة أنه دين وما يخبرا به من حيث إنه حقيقة موجودة والذي يجب تصديقه والتدين به هو الأول دون الثاني، وإلاّ لزم أن تكون حتى صغريات الأمور من الدين.

نعم بعد إخبار القرآن والسنّة بها لا يجوز إنكارها وردها؛ لأنه تكذيب وردّ عليهما، وهو محرم، بل خروج عن الدين.

وبذلك يظهر أن الحقائق الواقعية الثابتة بالشرع يحرم ردها، ولكن قد يجب الاعتقاد بها كالأول والثاني بشروطهما، وقد لا يجب كالثالث، وما يجب معرفته والإيمان به لم يكن على وتيرة واحدة؛ لأنها خاضعة إلى مستويات العارفين، ومن هنا يمكن تصنيف المعرفة إلى أربع:

الأولى: معرفة العوام، وهي في الغالب سطحية تعتمد التقليد طريقاً، وتقتصر على الأصول الظاهرة.

الثانية: معرفة الخواص كأهل الكلام، وتتم بطريق الدلائل الجدلية، وهي لا تتجاوز إثبات الأصول العقدية أو إقامة الحجة اثباتاً لها أو نفياً كذلك.

الثالثة: معرفة خواص الخواص، وتتم عن طريق البراهين العقلية، وتكون نتائجها يقينية، وفي الغالب لا تتجاوز الأحكام العقلية، ولا تأمن من الجهل المركب، ومن هنا قسم الفلاسفة المسائل الاعتقادية على قسمين[1]: قسم يدركه الخواص ولاحظ لغيرهم فيها نظير مسألة عينية الصفات للذات، وقاعدة الواحد بناء على صحتها أو صحة تطبيقها في الخالق، ونحوها من مسائل معقدة لا يدرك معناها ولا آثارها وتطبيقاتها إلاّ الخواص من أهل المعرفة، وقسم آخر يدركه العوام أيضاً، ولا فرق فيها بين الخواص والعوام، نظير مسائل القدر والجبر والاختيار.

الرابعة: معرفة أهل السر، وهي التي تنطلق من تزكية القلب والعبودية

---

١ - انظر الإلهيات (للسبحاني): ص٥٠١-٥٠٢.

المطلقة كمعرفة الأنبياء والأولياء، وهي ناشئة من اليقين والخضوع والتسليم، وإليه يشير قول الإمام الحسين عليه السلام: «إن الله جل ذكره، ما خلق العباد إلاّ ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه، فإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه»[1] ومحل هذه المعرفة القلب لا العقل، وتوصل أهلها إلى حق المعرفة لا آثارها ولوازمها، ومن هنا اتفقت الكلمة على أن المعرفة الحقة تتقوم بثلاثة أركان هي: العلم والاعتقاد والإقرار، فلا يكفي الأول والأخير بدون الثاني، وإلاّ كان النفاق إيماناً؛ بداهة أن المنافق يعلم ويقر دون أن يعتقد، وإن كان العلم والإقرار يوجبان انطباق عنوان الإسلام عليه، وذلك للأدلة الخاصة التي دلت على أن إظهار الشهادتين يكفي لانطباق عنوان الإسلام عليه، إلاّ أن الإسلام لا يلازم المعرفة والإيمان.

وإن أمكن المناقشة في إسلام من علمنا بإظهار الشهادتين فيه صورياً أو توصلاً إلى مآربه[2]؛ لانصراف الأدلة إلى ما علمنا بصدق شهادته أو لم نعلم صدقه من كذبه؛ لأصل الصحة. وأما من علمنا بأنه أظهرها توصلاً إلى مصالحه السياسية أو الدنيوية فلا يصح إجراء حكم الإسلام عليه، إما لانصراف الدليل عنه، أو لاستلزامه التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، أو لاستلزامه الخلف ونقض الغرض.

إن قلت: إن الاعتقاد والإيمان من أفعال القلب وصفاته، وهو من الصفات النفسانية التي لا اختيار فيها للإنسان ولا إرادة كالخوف والجبن والشجاعة

---

١ - علل الشرائع: ج١، ص٩، ح١؛ كنز الفوائد: ص١٥١ وفيه (إن الله والله)؛ وكذا بحار الأنوار: ج٢٣، ص٩٣، ح٤٠.

٢ - انظر الفقه (البيع): ج٤، ص٢٦٦.

والكرم، وعليه فإن تعلق التكليف بها يستلزم التكليف بغير المقدور.

والجواب: أن ما ذكر وإن كان صحيحاً من حيث الكبرى إلاّ أن تطبيقه على الصغرى المذكورة غير سديد؛ لأن غير المقدور قسمان قسم يعجز الإنسان عنه مطلقاً لا مباشرة ولا بالواسطة كالطيران في الهواء، وآخر يعجز عنه بالمباشرة إلاّ أنه مقدور له بالواسطة، ومن الواضح أن القدرة على الأسباب قدرة على المسببات، ولذا قالوا المقدور بالواسطة مقدور، والاعتقاد من هذا القبيل. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن إظهار الإيمان والالتزام بآثاره أمر مقدور عليه، والعجز عن البعض لا يلزم العجز عن الكل، فتدبر. هذا ما يتعلق بالأمر الأول.

وأما بالنسبة للأمر الثاني فإن الأكثر ذهبوا إلى عدم جواز التقليد في أصول الدين، وذهب جمع من المحققين كالمقدس الأردبيلي والشيخ الأنصاري والطوسيﷺ إلى جواز التقليد فيه[1]، سواء كان المقلد قادراً على المعرفة عبر الاجتهاد أم غير قادر، واستدل كل على مدعاه بجملة وجوه لا يهمنا التعرض لها هنا، ولذا نكتفي بالقول بأن الحق هو القول الثاني لوجوه كثيرة نكتفي بالإشارة إلى ثلاثة منها:

الوجه الأول: أدلة التقليد اللفظية واللبية، فإنها تثبت جواز رجوع الجاهل إلى العالم في كل علم وفن، ولا دليل على استثناء أصول الدين منها، لا سيما

١ - انظر مجمع الفائدة والبرهان: ج٢، ص٥٤-٥٥، ص١٨٢-١٨٣؛ فرائد الأصول: ج١، ص٥٧٤؛ فلسفات إسلامية: ج٢، ص٢١٨.

للجاهل والعاجز عن الاستدلال. نعم ينبغي أن يطمئن المقلد أن المقلد لم يؤمن اعتباطاً أو جزافاً، بل عن دليل قاطع، فيقلده على أساس العلم الحاصل لديه ليكون الإتباع للعلم بالواسطة، نعم يخرج من ذلك أصول الاعتقادات؛ لأنها مسائل قطعية ضرورية فلا معنى للتقليد فيها، بداهة أن القطع حجة على القاطع، وإتباع الغير في المقطوع به غير معقول؛ لأن الغير إن كان قاطعاً بما قطع به المقلد فإتباعه تحصيل للحاصل، بل ترجيح بلا مرجح، وإن كان قاطعاً بخلاف ما قطع به المقلد فاتباعه خلف ونقض للغرض؛ لأن المقلد قاطع بخطأ المجتهد فيه، فيكون اتباعه له إتباعاً للجاهل وانقياداً للخطأ، وهو ينقض غرض التقليد.

ومن هنا اتفق الفقهاء على أن المسائل الاعتقادية الضرورية والقطعية لا تنالها عملية الاجتهاد ولا تقليد فيها؛ لأن حال المقلد والمجتهد فيها سواء، فالتقليد في العقائد ينحصر في تفاصيل العقائد التي لا سبيل للجاهل إلى معرفتها دون الاستعانة بالعالم الخبير.

الوجه الثاني: قيام السيرة المعصومة على قبول إسلام كل من أظهر الشهادتين، أو أظهر الإيمان بولاية علي عليه السلام والأئمة عليهم السلام، ولم يطلبوا منه إقامة الدليل على معرفته أو يمهلوه مدة يتعلم فيها الدليل، بل وجهوا الناس إلى تعلم ذلك من بعض فضلاء أصحابهم.

الوجه الثالث: قيام سيرة المتشرعة ومنذ قديم الأيام وفي جميع الشرائع السماوية على معاملة المقلدين في أصول الدين معاملة المؤمن والمسلم، وترتيب آثار الإيمان والإسلام عليه.

الأمر الخامس: جوهر العقيدة معرفة محمد وآل محمد عليهم السلام

قد لا توجد ضرورة لاستعراض آراء الفلسفة الحديثة في رؤيتها الكونية؛ لأن الفلسفة إذا كانت فلسفة بالمعنى الصحيح لا تملك إلاّ أن تؤمن بالمبدأ والمعاد لهذا الوجود؛ لأنها حقيقة فطرية وجدانية لا ينكرها إلاّ مكابر، ففي كل العصور وجد الإيمان والمؤمنون بالله، كما وجد الإلحاد والملحدون، ولكن الإلحاد في نفسه لا يكون إلحاداً إلاّ عن إيمان بحقيقة ثابتة عنده، وهي أن الوجود حق، ويرجع إلى الحق، واختلاف الملحد عن المؤمن في مصداق هذا الحق والحقيقة، ولو رجع الملحد إلى وجدانه ونظر إلى دقة الخلق ونظمه ومظاهر الجمال والجلال فيه لا يمكنه أن يقف دون الإذعان لوجود الخالق العظيم الحكيم، الخبير ومن هنا قال سبحانه: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1] وقال عز وجل: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[2] ولو وقفنا عند النظريات الإلحادية والأخرى التي تغض النظر عن حقيقة التوحيد والوحدانية لوجدنا القصور والعجز عن إقناع العقل البشري فضلاً عن القلب، بما بنت عليه رؤيتها الكونية.

ومن هنا أجمعت البشرية على حب الله والإيمان به وحب أنبيائه وتقديسهم، وكذلك حب الأوصياء والأولياء؛ لأن كمالاتهم وفضائلهم وسمو ذواتهم مما يذعن له كل عاقل، ولو وجد فيهم مخالف يعادي هذه الحقائق فإنه مكابر أو مشتبه في المصداق، فوضع حبه ومعرفته في غير موضعه، ولذا نجد أن

---

١ - سورة إبراهيم: الآية ١٠.

٢ - سورة لقمان: لآية ٢٥.

غير الموحدين لا ينفكون يعبدون الأوثان والكواكب والأعضاء البشرية والحيوانات وغيرها، كما أنهم يقتدون بالقادة والزعماء والعلماء لأنهم يجدون فيهم الكمال، وهذا أمر مفروغ منه، إلاّ أن ما ينبغي أن نعرفه هنا هو أن معرفة الله ومعرفة أنبيائه تتلخص في معرفة محمد وآل محمد، فلا معرفة ولا حب ولا طاعة إلاّ بمعرفتهم وحبهم وطاعتهم، فعبثاً يتمسك النصارى واليهود وغيرهم من أهل الديانات وكذا المسلمون الذين خالفوا محمداً وآل محمد في بلوغ غايات المعرفة أو ضمان الحياة السعيدة.

كما أجمعت الأمة الإسلامية على وجوب معرفة أهل البيت ومحبتهم وحجيتهم على الناس بعد رسول الله، وأن إسلام المرء وتدينه وقبول عمله رهين بذلك[١]، وهو ما تواتر مضمونه في الآيات والروايات، فعن أمير المؤمنين قال: «لا يدخل الجنة إلاّ من عرفهم وعرفوه»[٢] أي عرفهم بالمحبة والطاعة، وعرفوه بالصدق، ولازم نفي الدخول للجنة عدم قبول الإيمان لا الطاعة؛ لأن الفاسق يدخل الجنة بالمغفرة والشفاعة.

وفي رواية أخرى عنه: «أنا باب حطة من عرفني وعرف حقي فقد عرف ربه»[٣] ومفهومه أن من لا يعرفه ولا يعرف حقه لا يعرف الله سبحانه، وأدنى مراتب حقه هو معرفته بالإمامة والولاية والطاعة، وأعلى مراتبه

١ - انظر رسائل المرتضى: ج٢، ص٢٥٢.

٢ - نهج البلاغة: ج٢، ص٤٠، الخطبة ١٥٢؛ وانظر الكافي: ج١، ص١٨٤، ح٩ وفيه: «عرفنا وعرفناه».

٣ - رواه الشيخ الصدوق في التوحيد: ص١٦٤، ح٢؛ معاني الأخبار: ص١٧، ح١٤؛ الاختصاص (للمفيد): ص٢٤٨.

معرفته بالنورانية في النشأة ومظهرية الصفات والآثار والأفعال الإلهية، وهذا ينطبق على سائر الأئمةعليهم السلام، وفي قولهعليه السلام لسلمان: يا سلمان! أولنا محمد، وأوسطنا محمد، وآخرنا محمد فمن استكمل معرفتي فهو على الدين القيم، يا سلمان! كنت أنا ومحمد نوراً واحداً من نور الله»[١] إلى آخر قولهعليه السلام، وسيأتي تفصيله في مباحث النبوة.

وفي رواية المفضل بن عمر عن الصادقعليه السلام: «يا مفضل! هل عرفت محمداً وعلياً وفاطمة والحسن والحسينعليهم السلام كنه معرفتهم؟» قلت: يا سيدي ما كنه معرفتهم؟

قال: «يا مفضل! من عرفهم كنه معرفتهم كان مؤمناً في السنام الأعلى» قال: قلت: عرفني ذلك يا سيدي. قال: «يا مفضل! تعلم أنهم علموا ما خلق الله عز وجل وذرأه وبرأه، وأنهم كلمة التقوى وخزّان السماوات والأرضين والجبال والرمال والبحار، وعلموا كم في السماء من نجم وملك ووزن الجبال وكيل ماء البحار وأنهارها وعيونها، وما تسقط من ورقة إلاّ علموها، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلاّ في كتاب مبين، وهو في علمهم، وقد علموا ذلك»[٢].

وقد نهت الروايات عن الشك في ذلك، وحذرت منه؛ لأنه يساوق الخروج عن الإيمان، فعن سلمان قال قال أمير المؤمنينعليه السلام: «يا سلمان! إنّ الشاك في أمورنا وعلومنا كالممتري في معرفتنا وحقوقنا»[٣].

---

١ - مشارق أنوار اليقين: ص٢٥٥؛ بحار الأنوار: ج٢٦، ص١-٣، ح١.
٢ - تأويل الآيات الظاهرة: ج٢، ص٤٨٨، ح٤؛ بحار الأنوار: ج٢٦، ص١١٦، ح٢٢.
٣ - نوادر المعجزات: ص١٩، ح١؛ إرشاد القلوب: ج٢، ص٤١٦.

وقد تقدم أن الامتراء في معرفتهم وحقوقهم هو الآخر مساوق للامتراء في معرفة الله وحقوقه، ولذا كانت معرفتهم أكبر نعمة وأتمها على العباد، وإنه لا يبلغها إلاّ ذو حظ عظيم، وعن الإمام الجوادعليه السلام: «فو الله لا وصل إلى حقيقة معرفتنا إلاّ من منَ الله بها عليه وارتضيناه لنا ولياً»[1] وسنأتي إلى تفصيل ذلك في مباحث الإمامة.

ومن الواضح أن للمعرفة والاعتقاد آثاراً معنوية ومادية كثيرة أشار إلى بعضها الإمام الصادقعليه السلام في إحدى خطبه فقال: «فمن عرف من أمة محمدصلى الله عليه وآله واجب حق إمامه وجد طعم حلاوة إيمانه، وعلم فضل طلاوة إسلامه؛ لأن الله نصب الإمام علماً لخلقه، وجعله حجة على أهل مواده وعوالمه، وألبسه الله تاج الوقار، وغشاه من نور الجبار، يمد بسبب إلى السماء..... حجج الله ودعاته ورعاته على خلقه، يدين بهديهم العباد، وتستهل بنورهم البلاد، وينمو ببركتهم التلاد، فليس يجهل حق هذا العالم إلاّ شقي، ولا يجحده إلاّ غوي، ولا يصد عنه إلاّ جريء على الله جل وعلا»[2].

وقوله: (واجب حق إمامه) من باب إضافة الصفة إلى الموصوف، والمراد (الحق الواجب للإمام) فيحمل الوجوب على الحكم التكليفي، وربما يحمل على المعنى اللغوي ويراد به الثبوت، والمعنى أن حق الإمامعليه السلام ثابت في رقاب الناس سواء عرفوه وأدوه أو جهلوه أو أنكروه، فيكون القول كاشف عن حقيقة واقعية ثابتة.

---

١ - الهداية الكبرى: ص٢٩٩؛ دلائل الإمامة: ص٤٠٤، ح٣٦٥؛ مناقب آل أبي طالب: ج٣، ص٤٩٤.

٢ - الكافي: ج١، ص٢٠٣-٢٠٥، ح٢؛ الغيبة (للنعماني): ص٢٣١-٢٣٣، ح٧.

وفي قوله: «وجد طعم حلاوة إيمانه وفضل طلاوة إسلامه» يشير إلى أثرين مهمين أحدهما باطني وهو طعم حلاوة الإيمان، والآخر ظاهري وهو طلاوة الإسلام، والمعنى أن معرفة حق الإمام هو الذي يجعل المؤمن مؤمناً في باطنه ومظهره، ولولا ذلك يخرج عن الإيمان باطناً وعن الإسلام ظاهراً، وهذا ما يؤكده الواقع الخارجي، فإن الذين أنكروا حق الإمام اقتدوا بأخبث العباد وأنكرهم فكراً وعملاً وسيرة، وتلونت حياتهم الباطنية والظاهرية بهؤلاء فعاشوا التعاسة والشقاء، وفي الآخرة يساقون إلى أشد العذاب.

ولذا قال عليه السلام: «فليس يجهل حق هذا العالم إلاّ شقي، ولا يجحده إلاّ غوي، ولا يصد عنه إلاّ جريء على الله جل وعلا»[١] والشقاء والغواية والجرأة على الله سبحانه مساوقة لعدم الإيمان واقعاً وظاهراً والعاقبة السيئة.

ومن هنا قال رسول الله صلى الله عليه وآله لسلمان: «يا سلمان! من عرفهم حق معرفتهم واقتدى بهم ووالى وليهم وتبرأ من عدوهم فهو والله منا يرد حيث نرد، ويسكن حيث نسكن»[٢] وقريب منه ورد عن أبي جعفر عليه السلام [٣].

وفي رواية أخرى أشار الإمام الصادق عليه السلام إلى بعض آثار معرفتهم فقال عليه السلام: «وبعبادتنا عبد الله، ولولانا ما عبد الله»[٤] وهي جملة خبرية في مقام الإنشاء تدل على أن عبادة الله سبحانه الحقة هي عبادة الأئمة عليهم السلام،

---

١ - الكافي: ج١، ص٢٠٥، ح٢؛ وانظر الغيبة (للنعماني): ص٢٣٣، ح٧.

٢ - الهداية الكبرى: ص٣٧٥-٣٧٦؛ دلائل الإمامة: ص٤٤٨-٤٤٩، ح٤٢٤.

٣ - بصائر الدرجات: ج٢، ص٦٣، ح١٠؛ المحتضر: ص٢٦٧.

٤ - مسائل علي بن جعفر: ص٣١٥-٣١٦، ح٧٩٤؛ الكافي: ج١، ص١٤٤، ح٥؛ البرهان في تفسير القرآن: ج٤، ص٢٩٤، ح٨٢٠٧.

فمن عبده بطريقتهم يكون عابداً لله، وإلاّ كان عابداً للشيطان؛ لعدم وجود ضد ثالث بين العبادتين، بل يدل على أنهم عليهم السلام الذين علموا الخلق في جميع عوالمهم العبادة، ولولاهم ما عبد الله ملك ولا جن ولا إنس ولا غير ذلك من المخلوقات، وهذا المضمون متواتر في الأخبار الشريفة.

ولو يظن البعض بأن لغيرهم عليهم السلام شيئاً من العلم والفقه والمعرفة والدين والتدين فيقتدي به في ذلك وينال رضا ربه وحسن المصير في الآخرة يجيبه الإمام الباقر عليه السلام بقوله: «نحن الأسماء الحسنى الذين لا يقبل الله من العباد عملاً إلاّ بمعرفتنا»[1] وواضح أن معرفتهم الحقة تتم بنهج واحد وهو توليهم والتبري من أعدائهم، وأما توليهم وتولي غيرهم فهو ليس بمعرفة لهم، وكذا توليهم دون التبري من أعدائهم، بداهة أن المعرفة من الحقائق المعنوية الدقيقة، وأمرها يدور بين الوجود والعدم، فلا تقبل التركيب والتجزئة، فلو اجتمع معها شيء مما ينافيها كانت النتيجة منافية للمعرفة؛ لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات كما يقول المناطقة، ونص القرآن الكريم على أن ليس لله سبحانه سبل متعددة وإنما له سبيل واحد، وهو السبيل المستقيم، فمن أخذ به بلغ الحق ونجا، وإلاّ كان من الهالكين. قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾[2].

ولا شك في أن سبيله الحق هو سبيل محمد صلى الله عليه وآله، وسبيل محمد صلى الله عليه وآله هو سبيل أوصيائه وعترته الذين قرنهم بالكتاب، وقال لن يفترقا حتى يردا عليه

---

١ - المحتضر: ص٢٢٨، ح٢٩٩؛ وعنه في بحار الأنوار: ج٢٥، ص٥، ح٧.

٢ - سورة الأنعام: الآية ١٥٣.

الحوض كما تواتر في طرق الفريقين[١]، وبذلك يتضح أن معرفتهم تعود إلى الهداية الحقة، فلا هدى من دون معرفتهم، وهو ما تضافرت به الأخبار[٢].

وأيضاً فإن لمعرفتهم عليهم السلام آثاراً وفوائد أخرى نلخصها في أربع:

الأولى: صحة المعتقد، فإن الإنسان فاعل بالقصد والإرادة، وعلمه وفكره هما اللذان يسيرانه، فما من حركة أو فعل أو قول إلاّ يتبع المعرفة والفكر المختزن في نفسه، فلو كان المعتقد سليماً كان الفكر كذلك، وسلامة الفكر تنعكس على سلامة السلوك والعمل، وهو الآخر يؤثر في مصيره.

ومن الواضح أن الحضارات القوية والحياة البشرية تقوم على أساس فكري واعتقادي فالعقيدة الحقة تصنع حياة حقة وحضارة سليمة، وأما الانحراف فلا يأتي إلاّ بالتعاسة والشقاء، فلا يمكن أن يحظى المجتمع البشري بسعادة حقيقية وبحضارة سليمة من دون معرفتهم عليهم السلام والاقتداء بهم، وما يشهده العالم من ظلم وجور وفساد وتعاسة خير شاهد على هذه الحقيقة، ومن هنا

---

١ - انظر: على سبيل المثال: تفسير العياشي: ج١، ص٣٨٣-٣٨٤، ح١٢٥، ح١٢٦؛ الكافي: ج١، ص٢٦٥، ح١؛ الإمامة والتبصرة: ص١٣٥، ح١٥٠؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج٢، ص٦٨، ح٢٥٩؛ مسند أحمد: ج٣، ص١٧، ص٢٦، ص٥٩، و ج٥: ص١٨٢، ص١٩٠؛ سنن الترمذي: ج٥، ص٣٢٨، ح٣٨٧٦ح فضائل الصحابة: ص١٥؛ المستدرك: ج٣، ص١٠٩.

٢ - الكافي: ج١، ص١٩٨؛ تفسير فرات: ص٢٠٥؛ تنبيه الغافلين: ص٩٣-٩٤؛ مناقب آل أبي طالب: ج٢، ص٢٧٨-٢٨٢؛ جامع البيان (للطبري): ج١٣، ص١٤٢؛ شواهد التنزيل: ج١، ص٣٨١-٣٩٥؛ تفسير الرازي: ج١٩، ص١٤؛ تفسير ابن كثير: ج٢، ص٥٢٠.

قال سبحانه: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا ﴾[1] وقد عرفت أن ذكر الله وعبادته وطاعته مكنونة في معرفتهم وطاعتهم عليهم السلام.

الثانية: سلامة الفكر البشري من الأوهام والخرافات والضلالات؛ بداهة أن للعقل البشري طاقة هائلة للتفكير، ولا يمكن أن يبقى في خلاء فكري أو اعتقادي، فإذا لم تملأه العقيدة الحقة ملأته الخرافة، ومن هنا نلاحظ أن المجتمعات البعيدة عن معرفة أهل البيت عليهم السلام تعتاش فيها الخرافات والضلالات، وموازينها الفكرية منقلبة؛ إذ تمجد بالظلم والظالم، وتعتز بتاريخ مظلم، وانقلاب الموازين مصيبة عظمى تقوض الكيان البشري في دنياه وأخراه.

الثالثة: اللذة النفسية، فإن الإنسان بطبعه الأولي ميال إلى المعرفة وفهم الحق من الخطأ؛ لأن بها كماله، وحبه للكمال ذاتي فطري.

الرابعة: الاقتداء بالحسن الذي ينعكس على جوهر الإنسان ومظهره وأسلوب معيشته، وبالتالي يحدد مصيره في الآخرة. وكل ذلك يتوقف على معرفتهم عليهم السلام، وفي الحقيقة أن الإنسان إنما يكون إنساناً والمسلم مسلماً والمؤمن مؤمناً بمعرفتهم، فلولا ذلك خرج عن الثلاثة؛ لأن عدم معرفتهم ملازم لمعرفة غيرهم والائتمام به، وليس لغيرهم إلاّ الظلم والجور والفساد.

---

١ – سورة طه: الآية ١٢٤.

المطلب الثاني: في المدارس الاعتقادية ومناهجها

ويتضمن عدة أبحاث نوجزها في أمور:

الأمر الأول: نظرة عامة في المدارس الاعتقادية

ذكر أهل المعقول أن السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة تحصل بمعرفة الصانع تبارك وتعالى بما له من صفات الكمال والجلال، وبما صدر عنه من الآثار والأفعال في الأولى والآخرة، وقسموا الطريق إلى هذه المعرفة إلى اثنين:

الأول: طريق أهل النظر والاستدلال، وهم صنفان، فإن سالكي هذا الطريق إن اتبعوا الأنبياء فهم المتكلمون، وإلاّ فهم الحكماء المشائيون. لقبوا بذلك لأنهم كانوا مشائين في ركاب أفلاطون، متعلمين منه العلم والحكمة بطريق المباحثة.

والثاني: طريق أهل الرياضة والمجاهدة وهم صنفان أيضاً، فإن سالكي هذا الطريق إن وافقوا الشريعة في رياضتهم فهم الصوفية المتشرعون، وإلاّ فهم الحكماء الإشراقيون. لقبوا بذلك لأنهم الذين أشرقت بواطنهم الصافية بالرياضة والمجاهدة من باطن أفلاطون حاضرين في مجلسه أو غائبين عن

مجلسه ومتوجهين إلى باطنه الصافي والمتحلي بالعلوم والمعارف، مستفيدين منه بالتوجه إلى باطنه لا بالمباحثة والمناظرة.

وغاية السالكين في الطريقين استكمال الإنسان وبلوغه مراقي المعرفة، سوى أن اتباع الطريق الأول يستكملون بالقوة النظرية والترقي مراتبها، وغايتها القصوى العقل، بينما أتباع الطريق الثاني يستكملون بالقوة العملية والترقي درجاتها حتى تصفو النفس فتنعكس عليها صور الحقائق، وتراها على سبيل المشاهدة، وحيث إن المجاهدات مراتب قسموا الحكماء على مراتب عشر عمدتها ثلاث:

أحدها: عبّروا عنه بالحكيم الإلهي، وأرادوا به المتوغل في التأله عديم البحث، ونسبوا ذلك إلى جماعة من مشايخ الصوفية من ارباب الذوق دون البحث والتحقيق.

وثانيها: عبّروا عنه بالحكيم البَحَّاث عديم التأله، وأرادوا به من توغل في البحث دون إن يعتمد الذوق والشهود، وهذا على خلاف الأول، وأكثر المشائين منهم ومن المتأخرين نسبوا ذلك إلى الشيخين الفارابي وأبي علي بن سينا وأتباعهما.

وثالثها: عبّروا عنه بالحكيم الإلهي المتوغل في البحث والتأله، وهو الجامع بين المرتبتين الأولى والثانية، ولذا يعد نادرا كالكبريت الأحمر، وقالوا لم يعرف أحد من المتقدمين موصوفاً بهذه الصفة؛ لأنهم وإن كانوا متوغلين في التأله ألاّ أنهم غير متوغلين في البحث، ونسبوا إلى جمع من المتأخرين والمعاصرين

ذلك، كملاصدرا في الحكمة المتعالية وأتباعه[١]، وسائر المراتب الأخرى تأتي من مراتب التوغل في البحث والتوغل في التأله.

رابعها وخامسها: حكيم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث أو ضعيف.

وسادسها وسابعها: حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله أو ضعيف.

وثامنها: طالب للتأله والبحث.

وتاسعها: طالب للتأله فحسب.

وعاشرها: طالب للبحث فحسب[٢].

فإن اتفق وجود متوغل في التأله والبحث فله الرياسه، أي رياسه العالم العنصري لكماله في الحكمتين، وهو خليفة الله؛ لأنه أقرب الخلق منه تعالى، وإن لم يتفق واتفق وجود المتوغل في التأله المتوسط في البحث وإلاّ فالمتوغل في التأله عديم البحث، ولا يمكن خلو الأرض عن مثله أبداً، بخلاف الأولين؛ إذ لا بد في الخلافة من التلقي من الباري، والمراد من الرياسة ليس التغلب فيها، بل الاستحقاق لإمامة الخلق.

ومن هنا قد يكون الإمام المتأله مستولياً ظاهراً كسائر الأنبياء ذوي الشوكة وبعض الملوك الحكماء كإسكندر، وقد يكون خفياً وهو الذي اسموه بالقطب، وقالوا برياسته وإن كان في غاية الخمول كسائر متألهي الحكماء

---

١ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج١، ص٧٠١-٧٠٢.

٢ - كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج١، ص٧٠٢- ٧٠٣.

والصوفية المشهورين أو الخاملين، وفي كل عصر وزمان يكون منهم جماعة، إلاّ أن الأتم كمالاً يكون واحداً، وإذا كانت السياسة بيد المتأله كان الزمان نورياً لتمكنه من نشر العلم والحكمة والعدل ونحوها كزمان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وإذا خلا الزمان عن تدبير إلهي سن على ألسنة أنبيائه وحكمائه كانت الظلمات غالبة، كزمان الفترات وبعد عهد النبوات كزماننا. هذا ثم قالوا: وأجود الطلبة طالب التأله والبحث ثم طالب التأله ثم طالب البحث[1]، وفي بعض هذه الأقسام والتصنيفات نظر بيّن من وجوه نكتفي بالإشارة إلى ثلاثة منها:

الوجه الأول: أنه ساوق بين الأنبياء والأولياء والحكماء مع أن الفرق كبير بما لا يقاس بينهما بأي وجه من الوجوه، وسيأتيك الكلام في بحث النبوة عن خصوصيات الأنبياء وتكوينهم النوري ما يمنع من قياس أحد بهم، وكذلك الأئمةعليهم السلام، فشتان بين الأنبياء والأولياء وبين الحكماء.

الوجه الثاني: أنه يفتح باب الخلافة الإلهية لكل من هب ودب واختار جانب التأله، والبحث على اختلاف المراتب، وهو خلاف النصوص الصريحة بأن الخلافة الإلهية ليست اختيارية بل جعلية إلهية، وأن الخلفاء محددون ختموا بمحمدصلى الله عليه وآله كخاتم الأنبياء، والمهديعجل الله فرجه وهو خاتم الأوصياء[2]، وفي غير ذلك فالكل متعلم منهم أو على سبيل نجاة.

الوجه الثالث: أنه لم يحدد ضابطة للبحث العقلي ولا التأله والترويض

---

١ - كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج١، ص ٧٠٢-٧٠٣.

٢ - انظر الكافي: ج١، ص١٩٨-٢٠٣، ح١، وص٥٢٧-٥٢٨، ح٣.

القلبي، وبالتالي فإن الأمر متروك للاجتهادات الشخصية والأذواق الخاصة، وهو خلاف صريح النصوص التي جعلت الأنبياء قدوة للبشر، وأمرت بالاقتداء بهم، كما نصّت على أن العلم والمعرفة سواء في الأصول أو الفروع بابها هو المعصوم لا الآراء الشخصية والمجاهدات الخاصة، فكل ما لا يؤخذ من المعصوم وينتمي إليه فهو باطل منعدم الأثر، فلا يعقل أن يكون خليفة لله سبحانه أو رئيساً على الخلق.

الأمر الثاني: المدارس العقلية

انقسم أصحاب المنهج العقلي في المعرفة إلى مدرستين هما: المتكلمون والفلاسفة، وتختلف تسمية المعارف بحسب اختلاف العلمين، ففي الوقت الذي تسمى في علم الكلام بأصول الدين أو العقائد يطلق عليها الفلاسفة اسم الإلهيات أو الإلهيات بالمعنى الأخص أو مباحث الواجب أو المبدأ والمعاد، ومنشأ هذا الاختلاف هو موضوع كل علم منهما أو وظيفته وغرضه.

فحيث إن علم الكلام يبحث عن إثبات أصول الدين بالأدلة العقلية والنقلية يسمى بعلم أصول الدين، وحيث أنه يجب الاعتقاد بها عقلاً ونقلاً لقيام الدين عليها تسمى بعلم العقائد.

بينما اختلفت التسمية في اصطلاح الحكماء؛ لأنهم يبحثون عن الوجود وخصوصياته وآثاره، وموضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود؛ لذلك لا يبحثون عن الاعتقادات الدينية، بل عن الوجود الأول أو ما يسمونه مبدأ الوجود، وصفاته وخصوصياته وآثاره من العدل والنبوة والمعاد، وأطلقوا عليها اسم الإلهيات حسب مبنى وحدة الوجود وتشكيكيته، لانحصار كل

كمالات الوجود بالوجود الواجب، بغض النظر عن وجود الدين أو عدمه، وبهذا يظهر أحد الفروق الجوهرية بين العلمين، فإن علم الكلام متأخر عن الدين، ويبحث في أصوله ولا يتجاوز هذه المهمة؛ لذلك فإنهم يلتزمون في مباحثهم في إطار الدين والوحي الإلهي، ويستدلون بالأدلة العقلية لإثباته أو الذب عنه.

بينما الفلسفة تبحث عن الموجود بما هو موجود بغض النظر عن الدين؛ لذا لا يلتزمون في تفكيرهم بالوحي الإلهي أو الأدلة النقلية، بل يطلقون سراح العقل، فإن طابق الآيات والروايات كانت شاهداً، وإلاّ يؤولون الشريعة بما ينسجم مع براهينهم. كما يظهر وجه آخر للفرق بينهما في الآلات التي يعتمد عليها علماء العلمين، فإن عند الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا يكون القياس المنطقي برهاناً، والمنطق يعتمد على مقدمات يقينية، بينما المتكلمون - أهل جدل ومناظرة - فتقوم حججهم على براهين بعض مقدماتها من المسلمات لا اليقينيات، والنسبة بين اليقيني والمسلّم به هي العموم من وجه وإن كان في أصول الدين كل مسلم يقيني، وذلك لأن المتكلم يعتمد على آراء وقواعد معينة وضعها الشارع وبينها بالصراحة، وكل ما يخالف هذه الموضوعات الشرعية يكون مسلم البطلان عند المتكلمين.

بينما لا يعتمد الفلاسفة على الدين والوحي، بل يتبعون البراهين العقلية، والعقل ليس دائماً يطابق الشرع، بل يطابقه في صورة دركه لملاكات الشارع، ومن هنا يعتبر الفلاسفة أن الجدل أدنى مرتبة من البرهان، وبالتالي فإن علم الكلام أدنى مرتبة من الفلسفة.

وبهذا يظهر بعض السر في سبب تسمية علم أصول الدين بعلم الكلام، وهو من وجوه:

أحدها: أنّ في هذا العلم تتم المناظرة في قبال البدع والضلالات التي يثيرها المتاجرون باسم الدين، أو المناظرات التي يقيمها خصوم الدين ضد الملتزمين به، ومن الواضح أن الردود تتم عبر الحوار والكلام والمناقشات العلمية؛ لذا سمي بعلم الكلام.

وأضاف الشهرستاني في الملل والنحل بأن علماء أصول الدين كانوا في مراقبات متواصلة للفلاسفة في آرائهم وأفكارهم، ولأن الفلاسفة يعتمدون في براهينهم على المنطق أصبح الأصوليون أهل كلام؛ لأنه مرادف للمنطق.

فإن الكلام مرادف للمناظرة والجدل، وعلماء أصول الدين يتمسكون بالمناظرات والجدل لإثبات حججهم، فأطلق عليهم اسم (المتكلمون) بمعنى (المجادلون) ولأجل ذلك سمي (علم الكلام) أي (جدل).

ويؤيده أن بعض فلاسفة الغرب يقولون: إن الديالكتيك في المنطق بمعنى الجدل، وفي العرف اللغوي بمعنى الكلام.

والحاصل: أن في علم الكلام يعتمد المتكلم في احتجاجاته في العقيدة وأصول الدين على العقل والبراهين؛ ليردع البدع وضلالات المنحرفين، ويسكت دعاواهم الباطلة، وإن شئت قل إن علم الكلام بمعنى العقيدة التي ثبت صحتها في الشرع، وهي مسلمة الحق، ويقوم المتكلم بترسيخها عبر الأدلة العقلية ليثبت جذورها، ويجلي حقائقها، ويزيل عنها الشبهات والشكوك لكي لا تكون اعتقادات خالية من الدليل، وبالتالي فهو يحوم حول الدين.

بينما الفلاسفة أهل برهان قبل الدين وبغض النظر عنه، ولذا لا يلتزمون في تفكيرهم بالوحي، وفي استدلالهم لا يعتمدون على القواعد الشرعية؛ لأن براهينهم تقوم على مقدمات يقينية، واليقين لابد وأن ينتهي إلى البداهة والقطع، ولهذا فإنه إذا لم توافق الشريعة نظرياتهم البديهية يتصرفون بالشريعة لتطابق البرهان، ولهذا فإنهم يدعون أن نتائج علومهم دائماً قطعية ويقينية، وبهذا تتشرّف على سائر العلوم لأنها ظنيات.

هذا ولكن الثغرة الكبيرة التي يمكن أن تفتح في هذا النهج هي عدم وجود ضمانة لمطابقة هذه اليقينيات للواقع دائماً؛ لذا فإن النتائج الفلسفية خليط من الحقائق العلمية والجهل المركب؛ لأن يقين الإنسان ليس صادقاً أو مطابقاً للحقيقة دائماً؛ لقصور في فهمه أو في استدلالاته، أو لمحدودية علمه.

هذا مضافاً إلى أن العقل إنما يصلح أن يكون دليلاً وكاشفاً عن الواقعيات في الموارد التي يمكن أن يتوصل فيها إلى الواقعيات والملاكات الحقيقية للأشياء، وكثير من الأمور يجهل العقل تفسيرها أو الوصول إلى أسرارها، بل الأشياء التي يجهلها العقل ولا يتمكن من تفسيرها أو الوصول إلى أسرارها أكثر بكثير مما يعلم، وكما قالوا ذلك في قصور العقل عن وجدان وصول الأشياء الحقيقية أو درك الماورائيات أو أسرار الروح والنفس وغيرها من أسرار الوجود، كما قال سبحانه: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1] وهو خطاب عن لسان نبي معصوم اعطاه الله من فضله ومواهبه الكثير، فما بال الإنسان العادي؟!

---

١ - سورة الإسراء: الآية ٨٥.

وبهذا يتبين أن ما يراه الفلاسفة من الاستناد التام على اليقينيات العقلية أخص من غرضهم الفلسفي، بل وفي بعض الموارد يستحيل التحقق؛ لأنه يستند على المحدود في معرفة اللامحدود.

يظهر مما تقدم أن النهج الكلامي في المعرفة يختلف عن النهج الفلسفي في جملة أمور لعل من أبرزها ثلاثة هي:

١- الموضوع.

٢- الدلائل.

٣- الغرض.

وقد عرفت مما تقدم اختلافهم في الموضوع، وأما الدلائل فلأن دلائل الكلام تستند على مسلمات الشريعة والعقل عند المتكلمين، بينما الفلسفة تعتمد على البديهيات، وأما الغاية والغرض فلأن علم الكلام يقوم على الحفاظ على الشريعة في قبال البدع والانحرافات الفكرية والعقيدية والارتقاء من التقليد والاتباع غير المبرهن إلى اليقين المبرهن، ثم إرشاد الجاهلين والمنحرفين إلى العقيدة الصحيحة بالحجة والمنطق، وإلزام المعاندين بالحجة وحفظ الدين من الشبهات والشكوك.

بينما تقوم الحكمة على صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني، فهدف الفلسفة عقلنة الإنسان وتوازنه مع العالم الخارجي، وشتان بين الغرضين.

هذا وقد نشأت محاولات عديدة من قبل بعض المتأخرين لإيجاد تقريب

بين الكلام والحكمة عبر إيجاد وحدة في الموضوع والغرض بينهما، فعرف الكلام بأنه العلم بأحوال الموجودات حسب نهج قوانين الشرع.

وإذا قسنا هذا التعريف إلى تعريف الفلسفة نجد بعض التشابه؛ لأن الفلسفة هي العلم بأحوال الموجودات بحسب قدرة الطاقة البشرية[1]، لكن الظاهر أن هذه المحاولة لم تنجح كثيراً لردم الهوة بين العلمين؛ لوجود اختلافات جوهرية بينهما في ذلك.

ففي الوقت الذي تقوم المعرفة الفلسفية على العقل على حسب الطاقة البشرية ويكون سورها هذه الطاقة الكبيرة تتحدد المعرفة الكلامية بحدود الشريعة، وفي الوقت الذي يعترف الكلام بعجز الإنسان أمام معرفة الحقائق الكونية بلا هداية من الشرع لا تقر الفلسفة بالعجز عن المعرفة، وترى أن الطاقة البشرية في المعرفة لا يحددها شرع أو دين.

ومن هنا نشأ الكلام كأسلوب علمي منهجي بعد ظهور البدع والضلالات التي أثارتها السياسة للاستفادة من الدين وتسييسه وإن كان قد وردت في القرآن والسنّة دلائل كلامية كثيرة كآيات التوحيد والعقل والنبوة كما ستعرف، كما أن التعريف الواسع الذي ذكر للكلام لا يصلح تعريفاً دقيقاً لعلم الكلام إلاّ بمقدار ما ينسجم مع غرضه؛ لأن المتكلم إذا يبحث عن أحوال الموجودات على وفق نهج الشريعة لا يريد معرفتها بالذات؛ بل لأن المعرفة بأحوال الموجودات تدل على التوحيد وكمالات

١ - كشف الظنون: ج١، ص٦٧٦.

الخالق وصدق الأنبياء والعدالة الكونية[1] فموضوعية المعرفة للتوحيد، وأما معرفة الموجودات فهي الطريق الموصل إليها، وهذا الغرض يكفي حداً فاصلاً عميقاً بين الفلسفة والكلام.

ويتحصل: أن المدرسة الكلامية تمتاز عن الفلسفة بأمرين أساسين:

الأول: أن المتكلم ينطلق من الاعتقاد والإيمان بالغيب لأجل تثبيته أو الدفاع عنه، بخلاف الفيلسوف فإنه حر من هذه الجهة، ومن هنا يسمي الفلاسفة الكلام بالحكمة الجدلية في مقابل الحكمة البرهانية.

والثاني: أن المتكلم يستعين بالشريعة وبالعقل معاً في براهينه، بينما الفيلسوف لا.

وهناك فوارق تفريعية أيضاً كالتحسين والتقبيح اللذين هما أساس الأحكام العقلية في الأفعال، وتترتب عليهما نتائج مهمة كثيرة في العدل الإلهي. يرى المتكلمون أنهما حقيقتان واقعيتان بينما يراهما الفلاسفة أمرين اعتباريين، وبالتالي فهما متغيران بحسب الوجوه والاعتبارات.

الأمر الثالث: تأريخ المدارس الفلسفية وملامحها العامة

إن المناهج المتداولة في الأبحاث المعرفية عديدة إلاّ أن أصولها تبدأ بالفلسفة، والفلسفة مصدر جعلي مركب من مفردتين هما (فيلو) و(سوفا) وجمعهما (فيلوسوفا) وتعني حب العلم، ولم يطلق لفظ فيلسوف على أحد قبل سقراط ، ولعل أول من أطلقه أرسطو ثم صار اصطلاحاً رائجاً.

---

١ – المسلك في أصول الدين: ص٣٤.

والمعروف بين أهل النظر أن هذا المصطلح أخذ من اليونان، وأطلقه المسلمون على مطلق العلوم العقلية، فكل معرفة تعتمد أدات العقل وأحكامه تعد فلسفة في مقابل العلوم النقلية كاللغة والنحو والحديث والتأريخ والتفسير ونحوها.

وتشمل العلوم العقلية الإلهيات والرياضيات والطبيعيات والسياسات والأخلاقيات والمنزليات، ومن هنا قالوا في غاية الفلسفة أنها تصيّر الإنسان عالماً عقلياً - علمياً - مضاهياً للعالم العيني؛ ليتطابق الوجودان ويندك أحدهما في الآخر.

وتقسم الفلسفة إلى نظرية وعملية، وتبحث الأولى عن الأشياء كما هي موجودة، بينما الثانية تبحث عن أفعال الإنسان وما ينبغي أن تكون عليه.

وموضوع الفلسفة النظرية ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

الإلهيات ويعبرون عنها بالفلسفة العليا، والرياضيات ويعبرون عنها بالفلسفة الوسطى، والطبيعيات ويعبرون عنها بالفلسفة السفلى، ووجه التسمية بالعليا والوسطى والسفلى يعود إلى شرفية المراتب الوجودية، والإلهيات منها تنقسم إلى قسمين هي الأمور العامة ويراد بها معرفة الوجود وشؤونه وآثاره، والإلهيات بالمعنى الأخص ويراد بها معرفة الوجود الإلهي وشؤونه وآثاره.

والرياضيات قسموها على أربعة أقسام هي: الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى، وأما الطبيعيات فلها أقسام عديدة منها: تقسيمها باعتبار أصولها كالنار والهواء والتراب والماء.

وأما الفلسفة العملية فتقسم إلى ثلاثة أقسام أيضاً هي:

علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسات المدن[1].

والفيلسوف الكامل هو الذي يجمع كل هذه العلوم والمعارف النظرية والعملية.

وتعد الإلهيات أهم العلوم الفلسفية، ولذا يعبرون عنها بالفلسفة الأولى أو العلم الكلي، والسبب في ذلك يعود لوجوه.

الأول: أنه يصنع عقيدة الإنسان ويورثه اليقين بها بخلاف غيره.

والثاني: أنه سبب سائر العلوم لاحتياجها إليه وعدم احتياجه إليها.

الثالث: أن موضوعه أعم من موضوعاتها.

وبذلك يتضح أن للفلسفة اصطلاحين:

أحدهما: للقدماء وهو الأعم، ويريدون به مطلق العلوم العقلية في مقابل النقلية.

وثانيهما: عند المتأخرين وهو الأخص، ويريدون به الإلهيات النظرية بأقسامها الثلاثة، وهو الأقل شيوعاً من الأول.

ونلاحظ أن المصطلح الأول ينفي وجود موضوع خاص للفلسفة، ويكتفي بالجامع العنواني؛ لأن غايتها هي إكمال نفس الإنسان من الجهتين النظرية والعملية، فكل ما يسهم في تحقيق هذه الغاية يعد من الفلسفة.

---

١ - بحار الأنوار: ج٥٨، ص١٢١؛ منطق المشرقين: ص٧.

بينما في المصطلح الثاني يثبت للفلسفة موضوعاً خاصاً، ولذا عرفوها بالعلم بأحوال الموجود من حيث إنه موجود بقدر الطاقة البشرية؛ إذ جعل الوجود موضوعاً واحداً بخصوصيته الوجودية، وجعل مسائل الفلسفة تدور على معرفة هذا الوجود وخواصه وآثاره.

وقد خالفت الفلسفة الحديثة - وهي الفلسفة الغربية - هذا النهج؛ إذ استبدلت النهج البرهاني العقلي في العلوم بالنهج الحسي التجربي، وأخرجت العلوم من القياسات العقلية، وأخضعتها إلى سلطان الحس والتجربة، وحتى الرياضيات التي هي علوم عقلية محضة قسموها إلى قسمين، رياضيات نظرية عقلية وأخرى تجربية، وذهبوا إلى أن العلم الذي لا يستند إلى الحس والتجربة فهو ليس بعلم، ومن هنا أنكروا علوم الماورائيات ولم يخوضوا في معرفة ما وراء الطبيعة؛ لأنها غير محسوسة، وعلى هذا الأساس وقعوا في هفوات علمية وعملية كبيرة، وأفرغوا الفلسفة عن محتواها وغايتها الحقيقية.

ومن هنا سعى جمع من المعتدلين منهم إلى إرجاع الأمر إلى نصابه، واعترضوا على الإفراط في جحود العقل والأقيسة العقلية، وقالوا بالعقل وبالحس معاً، وفككوا بين البرهان والحس، فقسموا المعارف قسمين المعارف التي تستند إلى التجربة وأسموها علوماً، وأخرى تستند إلى البرهان وأسموها فلسفة. هذا كله في الفلسفة العامة، وأما عند المسلمين فللفلسفة مدرستان محوريتان:

الأولى: مدرسة المشّاء، وهم أتباع ارسطو، ومن أكبر زعمائها أبو علي بن سينا والكندي والفارابي والخاجة الطوسي والميرداماد وابن رشد.

والثانية: مدرسة الإشراق، وهم أتباع أفلاطون، ومن أكبر زعمائها شهاب الدين السهروردي.

والفرق كبير بين المدرستين في أدوات المعرفة ومنطلقاتها، فالاشراقيون لا يكتفون بالتفكير العقلي في الوصول إلى المعرفة، وإنما يضّمون إليه المعرفة القلبية والسلوك النفسي والمجاهدات، ويتحرون عن المكاشفات، وهي في مجملها تستند إلى الشهود الباطني والذوق، ولذا أسماها شيخ الإشراق بالحكمة الذوقية.

ومن هنا نشأت تسميتها بالحكمة الإشراقية؛ لأنها تعتمد إشراق النفس ونزاهتها في بلوغ المعرفة، ولا يخفى أن هذا النهج نسبه شيخ الإشراق إلى أفلاطون، ولم يثبت بدليل قطعي أن أفلاطون كان يتبع الذوق والشهود في المعرفة، ولم يذكر أحد من الحكماء القدامى ذلك، ولا يوجد دليل على ذلك سوى دعوى شيخ الإشراق، ولم يذكر دليله على هذا المدعى.

ومن هنا احتمل البعض أن شيخ الإشراق تأثر بالمتصوفة، وأخذ منهم ولأجل أن يعزز آراءه ادعى أن هذه الآراء مستوحاة من طرق القدماء، أو أنها تكملة لمشربهم. أما المشاؤون فإنهم على خلاف ذلك تماماً، إذ يعتمدون البرهان والاستدلال العقلي المجرد في الوصول إلى المعرفة، ولا يستندون إلى مجاهدة أو رياضة فيها.

ولعل من أبرز المسائل الفارقة بين المدرستين ثلاثاً:

الأولى: نظرية المُثُل، أي إن كل موجود في عالم الشهادة جوهراً كان أو عرضاً له حقيقة مطابقة له في عالم الغيب، وتلك الحقيقة هي الأصل، وأما

وجوده في عالم الشهادة فهو ظل لتلك، فمثلاً الإنسان في عالم الشهادة له أصل يطابقه في عالم الغيب أسماه أفلاطون (ايده) وتعريبه (المثال) وقد تبعه في هذا شيخ الإشراق والداماد والملاصدرا وإن اختلفت عباراتهم أحياناً.

بينما أصحاب حكمة المشاء كأرسطو وابن سينا أنكروا ذلك وردوه، ومن خلال هذه القضية يتضح بعض السر في توجه حكمة الإشراق إلى الرياضات الباطنية لأجل كشف الحقائق، بينما جمدت الحكمة المشائية على البرهان العقلي المحض.

الثانية: الأرواح، فإن الإشراقيين يرون أن الروح الإنسانية موجودة قبل خلق البدن في عالم أرفع وأعلى من عالم الدنيا، وبعد أن يخلق البدن تتعلق به، بينما تنفي ذلك حكمة المشاء وتتصور أن الأرواح تشتق وتستخلص من الأبدان.

الثالثة: العلم، فإن الحكمة الإشراقية تقوم على أن العلوم مركوزة في النفس الإنسانية لكن الإنسان ينساها بسبب تعلق الروح بالبدن، فالبدن سجن الروح ومانع من ظهور علومها، ولا يرتفع هذا المانع إلاّ بالرياضات والمجاهدات، وذلك لأن الرياضات الروحية تقوي الروح وتحررها من قيود البدن، فلو بلغت ذلك فإن علومها تظهر، وعلى هذا الأساس لا تتقوّم العلوم الإنسانية بالتعلم والتعليم، بل بالتذكر بعد النسيان.

وهذا القول أنكرته حكمة المشاء، وذهبت إلى أن العلم يستحيل من دون تعلم وتعليم، وأن العلوم ليست مركوزة في النفوس، بل الإنسان يولد صفحة بيضاء ثم يبدأ بالتعلم في مسيرة حياته، وربما يقال بأن هذا القول

يقرب من مضامين بعض الآيات الشريفة والروايات؛ إذ يقول سبحانه: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾[١] كما أن قولهم في الروح يقترب من مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[٢] الظاهر في أن استخلاص الروح من البدن، ولكن الصواب هو الجمع بين القولين؛ لأن العلوم البشرية قسمان: فطرية واكتسابية، والأول مودع في باطن الإنسان بخلاف الثاني وسنأتي إلى مزيد من التفصيل له.

ويتحصل: أن الحكمة الإشراقية تستند على ركنين هما: البرهان العقلي والمجاهدات النفسانية، وترى أن كشف الحقائق الكونية يتوقف على كليهما معاً، وأن الاعتماد على واحد منهما لا يوصل إلى المطلوب، وبهذا يرون أنهم امتازوا عن حكمة المشاء وعن الصوفية.

ويقابل ذلك نهجان آخران هما: النهج العرفاني على ما يعبرون والنهج الكلامي، والنهج العرفاني له اتجاهان نظري وعملي، وعمدته الثاني، وهو يستند إلى تصفية الباطن في المعرفة، ويفترق عن سائر المدارس في الغاية، فإن غاية العارف - على ما يقولون - ليس كشف الحقيقة لأجل معرفتها، وإنما لأجل الوصول إليها، فهو يشترك مع الحكمة الإشراقية في اتخاذ التصفية والتهذيب كطريق للمعرفة، ولكنه يفترق عنها في عدم إيمانه بالاستدلال العقلي وفي غايته؛ لأنه يطلب الوصول إلى الحقيقة لا كشفها فقط ، ولذا نسب العرفان العملي إلى التصوف، بل قيل إن العرفان والتصوف وجهان لشيء واحد؛ لاتفاقهما في الأدوات والغاية، وعليه مضى أئمته كأبي يزيد البسطامي

---

١ - سورة النحل: الآية ٧٨.

٢ - سورة المؤمنون: الآية ١٤.

والحلاج وذي النون المصري ومحيي الدين بن العربي وغيرهم.

بخلاف النهج الكلامي فإنه يقترب من حكمة المشاء في أدواته؛ لأنه يستند إلى الاستدلال العقلي وليس للتزكية والتهذيب دور في صياغة نظرياته، لكنه يمتاز عن الفلسفة في الموضوع والغاية والنتائج. نعم تنقسم المدارس الكلامية إلى ثلاث هي: الأشاعرة والمعتزلة والإمامية، وستعرف فوارقها العلمية في المباني والآراء والنتائج في جميع الأصول الأربعة أو الخمسة.

ومن أئمة المتكلمين الإمامية جماعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام مثل هشام بن الحكم وجماعة من كبار علمائهم كالشيخ المفيد والسيد المرتضى والخاجة نصير الدين قدس سره في التجريد بناء على قول، وأما في العصور المتأخرة فلا يبدو وجود تخصص منهجي في علم الكلام إذ الغالب على الأبحاث الكلامية أنها تأخذ من كل علم ما يصح لدى المتكلم، ويتوافق مع القواعد، فلذا قد يختلط البحث المعرفي بين الفلسفة والكلام، وربما أخذوا من العرفان النظري أو العملي شيئاً أيضاً.

وتمكن الملاصدرا من أن يجمع آراء المدارس الفلسفية، واختص بطريق زاوج فيه بين الفلسفة والعرفان، وربما الكلام أحياناً أسماه بالحكمة المتعالية، وهذا الاسم لم يكن من ابتكاراته، وإنما أشار إليه ابن سينا في كلماته، ولكنه لم يشتهر عنه، وإنما اشتهرت نسبته إلى ملاصدرا؛ لأنه نضّجه وصاغ آراءه ونص عليه وجعله عنواناً لبحثه، والذي يتتبع آراء هذا النهج يجده خليطاً من حكمة الإشراق وتهذيب أهل العرفان، مضافاً إلى البرهان العقلي، ولعل هذه إحدى جهات تسميتها بالحكمة المتعالية؛ لأنها متعالية على المناهج، وتنظر

إلى الأمور من فوق قيود المنهج التي غالباً ما تحجب الرؤية عن أهله.

الأمر الرابع: ملامح فلسفة الحكمة المتعالية

نظم الملا صدرا الفلسفة حسب النهج العرفاني السلوكي بنظام آخر يمتاز عن النظمين المشائي والإشراقي؛ لأنه بنى المعرفة والحكمة على السير والسلوك النفسي والعقلي، باعتبار أن الفكر نوع من السلوك ولكنه من عالم الذهن لا الخارج، وقد أيده في هذا النهج جمع لا يستهان به من الحكماء المتأخرين والمعاصرين.

وحاصل المبنى أن السالك في طريق المعرفة الحقة يطوي في سلوكه العرفاني بحسب تعبيرهم أسفاراً أربعة هي:

السفر من الخلق إلى الحق، ومعناه أن السالك يعبر من طبيعته المادية إلى ما وراء الطبيعة حتى يصل إلى الحق، ويرتفع الحجاب بينه وبين الحق، فيرى الحق رؤية قلب وبصيرة؛ لأن العلم والمعرفة لا يسانخ التراب والمادة، فلا بد من التجرد حتى يكون الإنسان عارفاً.

السفر في الحق بالحق، ومعناه أن السالك بعد معرفة الحق يسير بعون الحق سيراً تصاعدياً في شؤونه وكمالاته وأسمائه وصفاته ليكون عارفاً حقيقياً للحق وكمالاته.

السفر من الحق إلى الخلق، ومعناه أن يرجع السالك بعد رحلتيه الأولى والثانية إلى الحق، ومنه إلى الخلق، ويساير الخلق ويعايشهم، ولكن يرى الحق في كل شيء ومع كل شيء؛ لأن المعرفة تدله على آثار الحق وكمالاته في كل مخلوق.

السفر في الخلق بالحق، ومعناه أن السالك بعد رؤية الحق في كل شيء ومع كل شيء يهدي الخلق إلى الحق، وهنا يختلف العرفاء بحسب المقام والرتبة، فبعضهم يعمل بالمعنى الثاني للهداية إلى الحق، أي يوصلهم إلى الحق، وهم الأعلى رتبة، بينما يدلهم الأقل رتبة إلى الحق بنحو إراءة الطريق.

وبهذا النحو من التقسيم والسير الفكري للسالك قسم الملا صدرا حكمته العرفانية إلى أربعة أسفار في أصول العقائد هي:

المسائل التي تعد مقدمة لمباحث التوحيد، وسماها بالأمور العامة، ويعتمد فيها السالك على سير الفكر من الخلق إلى الحق، وهو أول سفر يقوم به السالك.

مباحث التوحيد ومعرفة الله سبحانه وآثاره وصفاته، وهو السفر الثاني الذي يقوم به السالك، وهو سير بالحق في الحق.

مباحث الأفعال الإلهية في عوالم الوجود المختلفة، ويقطعه السالك بالسفر الثالث، أي السير من الحق إلى الخلق بالحق.

مباحث النفس لمعرفتها ومعرفة قواها وآثارها لهداية الخلق مبدأ ومعاداً، ويقطعه السالك في السفر الرابع، وهو السير في الخلق بالحق.

هذه مجموع الأسفار الأربعة التي يقطعها العارف عند الملا صدرا، ولذا جاء كتابه المشهور في الحكمة مطابقاً لهذه الرحلات الأربع، وأسماه الأسفار الأربعة، أو الحكمة المتعالية لتعاليها في الدلائل والغايات على سائر الطرق الفلسفية الأخرى؛ لذا اعتبر كل فلسفة تقف في قبال الحكمة المتعالية فلسفة عامية أو متعارفة.

وستعرف أن الكثير مما ذكره لا يساعد عليه عقل أو نقل، بل قام الدليل على بطلانه، ومن هنا وصف هذا النهج بعض المختصين به من المعاصرين بقوله إن الملا صدرا يتماشى في بداية كل مسألة مع طريقة الفلسفة الرائجة، ثم يفارقها ويذهب إلى طريقة العرفاء، فلذا إن كتاب الأسفار هو المدخل أو الشرح لفصوص الحكم والفتوحات، ولو سلب من الأسفار مكاشفات ابن عربي والبراهين التي أقامها الملا صدرا فليس الأسفار حكمة متعالية، بل هو من المسائل الفلسفية الرائجة[1]، ومما يؤكد هذه الحقيقة أمران:

الأول: أن الملا صدرا أخذ عن مشايخ الصوفية كثيراً، وعصمهم من الأخطاء كما صرح به في غير موضع من كتبه، فمثلاً قال في مفاتيح الغيب: العارف الرباني مأمون من الغلط ، معصوم من معاصي القلب؛ إذ كل ما يقوله حق وصدق حدّثه قلبه عن ربه[2]، وهذا ما صرح به ابن عربي أيضاً، مما يدل على أن الملا صدرا اخذه منه.

وفي موضع آخر نسب إلى مشايخ الصوفية تلقي الوحي، وأن الوحي الخاص ختم بالنبي الخاتم[3]، واستشهد بقول بعض الصوفية تنديداً بطريقة العلماء: أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا

---

١ - العرفان والحكمة المتعالية (لحسن زادة الآملي): ص٣٥-٣٦، والمقطوعة مترجمة عن الفارسية؛ انظر بحوث هامة في المناهج التوحيدية: ص١٢٩-١٣٠.

٢ - مفاتيح الغيب: ص٧٢.

٣ - انظر تفسير القرآن الكريم (لصدرا): ج١، ص٣٩٦.

يموت[١]، بل أعطى إلى مشايخ الصوفية صفات النبي والأئمةعليهم السلام، فوصفهم بالراسخين في العلم[٢]، وبأهل الله[٣] وأنهم خلاصة عباد الله[٤]، والذي يتتبع الأخبار يجد أن هذه الأوصاف نسبت إلى آل محمد صلوات الله عليهم[٥]، كما سيأتيك تفصيله.

والثاني: أنه جعل مكاشفات الصوفية هي المحور الأساس الذي يقوم عليه البرهان، فكل دليل عقلي يتوافق مع دعاواهم يعده برهاناً، وكل ما خالفه يعده جهلاً مركباً له صورة البرهان لا واقعه، بحجة أن البرهان الحقيقي لا يخالف الشهود كما صرح به في غير موضع بالمطابقة، أو يستفاد من فحوى كلامه[٦].

وواضح أن البرهان لا يخالف شهود المعصومين؛ لأنهم عصموا من كل خطأ وسهو وغفلة ونسيان، وحجبوا عن الشيطان، وأما شهود غيرهم فلا، فقوله لا يستقيم إلاّ بتعصيم المشايخ.

كما أن مكاشفات الصوفية لا تأمن من مداخلات الشيطان والتخيلات والخلفيات الفكرية ووساوس النفس والنزعات النفسية ونحوها، فكيف يعقل أن تكون معصومة وموصلة إلى الحقيقة وقد نصت الآيات والروايات

---

١ - أسرار الآيات: ص١٢؛ بحوث هامة في المناهج التوحيدية: ص١٣٧.
٢ - الأسفار: ج٦، ص٢٤٢.
٣ - الأسفار: ج٢، ص٣٥٠.
٤ - الأسفار: ج١، ص١١٨.
٥ - انظر الكافي: ج١، ص٢١٣؛ بصائر الدرجات: ص٢٢٤؛ بحار الأنوار: ج٢٤، ص٢١٩.
٦ - انظر الأسفار: ج٧، ص٣١٥.

على عدم نجاة الإنسان منها إلاّ المعصومونعليهم السلام[١]، وأن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم من العروق[٢].

الأمر الخامس: بين الفلسفة والعرفان

للعرفان جنبتان: عملية ونظرية، والظاهر من خلال التتبع الشديد وشهادة أهل الخبرة بل والمفهوم من كلماتهم العديدة في مختلف المصادر أن العرفان والتصوف منهجان من مدرسة واحدة، فهما شيء واحد ولكن أحدهما يعتمد الجنبة النظرية والآخر يعتمد الجنبة العملية على الرغم من رفض العرفاء ذلك، وسعيهم الحثيث للانفكاك عن التصوف، في كتبهم وتصريحاتهم خصوصاً صدر الدين الشيرازي في الأسفار، إلاّ أن التتبع الشديد في كلماتهم تشهد بأن العرفان هو الجنبة النظرية والعلمية للتصوف وأهله عرفاء، بينما التصوف يشكل الجنبة العملية للعرفان وأهله متصوفة، ويتفقان في أن السير والسلوك لا بد له من قدوة يقوده في الطرق والمسالك الشائكة، وكل سالك جديد لا بد له من مقتدى يسمونه بـ (طائر القدس) أو (الخضر).

ويختص هذا النهج بعدة مزايا تجعله مفارقاً للحكمة - وإن كان بعض العرفاء في بادئ أمرهم حكماء - نذكر منها ما يلي:

١- التوحيد

فإن التوحيد عند العارف - كما يقولون - يختلف عن توحيد عموم

١ - انظر بحار الأنوار: ج١١، ص١٤١، ح٧.

٢ - الكافي: ج٨، ص١١٣، ح٩٢؛ شرح نهج البلاغة (لابن ميثم البحراني): ج٣، ص٧٩، وج٤، ص٢٥٠، ص٢٨٥؛ عوالي اللآلئ: ج١، ص٢٧٣، ص٣٢٥.

الناس، بل يختلف حتى عن توحيد الفلاسفة والحكماء، وذلك لأن الفلاسفة يثبتون وحدة واجب الوجود، وينفون عنه التعدد لكنهم يعترفون بوجود آخر يغاير الواجب في الذات والخصوصيات، وهو وجود الممكن، فهم يقسمون الموجود إلى واجب وممكن، وتوحيدهم بمعنى نفي الشريك لانحصار صفات الواجب بواحد لا متعدد.

بينما توحيد العارف يتجاوز هذه المعرفة؛ لأنه ينكر أي موجود أخر في الوجود سوى آن الله سبحانه، وعلى حد قول بعضهم:

ليس في الدار غيره ديّار[١]، وقال آخر كالبسطامي: ليس في جبتي سوى الله[٢] سبحاني ما أعظم شأني[٣]، وهو ما عبر عنه بالوحدة الشخصية للوجود وثبوت وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقة كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين كما قال الملاصدرا[٤].

قال ابن عربي: وأما وصفه بالغني عن العالم إنما هو لمن توهم أن الله تعالى ليس عين العالم[٥]، وقال القيصري: أنا وأعيان العالم عين الله[٦]. نعم فرّقوا بين الله والخلق في الإطلاق والتقييد، كما قال القيصري: فلا تحجب نفسك بأن تجعلها مسمى بالإنسان، وتجعل الحق مسمى بالله، فقد أعطاك البرهان

١ - شرح فصوص الحكم (لحسين الخوارزمي): ج١، ص١٢٨.
٢ - مفاتيح الغيب: ص٤٥٩؛ المقدمات من نص النصوص: ص٢٠٣.
٣ - شرح فصوص الحكم (للقيصري): ص٥٣٦.
٤ - الأسفار: ج٢، ص٢٩٢.
٥ - الفتوحات المكية: ج٤، ص١٠٢.
٦ - شرح فصوص الحكم (للقيصري): ص٨٧٣.

الكشفي أنك عينه باعتبار الحقيقة وغيره باعتبار التعين والتقييد[١].

فليس في الوجود سوى موجود واحد هو الله سبحانه وغيره لا شيء أبداً، وواضح أن التوالي الفاسدة على هذه المقولات كثيرة جداً، منها تعدد القديم أو حدوث الواجب ونسبة جميع النواقص الإمكانية إليه، ويظهر الفرق بين توحيد الفلاسفة والعرفاء في اعتراف الفيلسوف بوجود موجود آخر غير الله وإن كان يغايره في الآثار والصفات، بينما لا يعترف العارف بموجود سوى الله سبحانه، وبالتالي فإن التوحيد الحقيقي - كما يقولون - هو عندهم لا عند الحكماء، والسر في هذا التعريف هو أن الفلاسفة يعتمدون على البراهين العقلية والطرق الاستدلالية؛ لذلك يقصرون عن تجاوز هذه المرحلة من التوحيد.

بينما العرفاء يعتمدون السير والسلوك والمجاهدات، وهو يوصلهم إلى مرحلة رؤية الله في كل شيء ومعه، بل السير المتواصل والسلوك الحثيث يوصلهم إلى الحقيقة الواحدة، وهي حقيقة الواجب تعالى، فلا يرون شيئاً في الوجود سوى الله.

ولا يخفى أن ما يقوله العرفاء في هذا المجال مما يترتب عليه العديد من التوالي الفاسدة، وجعل الواجب والممكن شيئاً واحداً، وهو مضافاً إلى الاستحالة العقلية التي تلزمه من جهات عدة يستلزم مخالفة صريح الآيات والروايات، ولذا أفتى جمع من أعلام الفقهاء والأصوليين بكفر من يلتزم بهذا المبنى ويتمسك بلوازمه، ولسنا نحن بصدده فعلاً، وإلاّ لطال بنا المقام،

---

١ - شرح فصوص الحكم (للقيصري): ص ٨٧٤.

ويكفي في ذلك مراجعة كتاب (عارف وصوفى چه ميگويد)[١] و(التشيع والتصوف) ليقف على بعض التفاصيل.

هذا في الوقت الذي يرى العرفاء أن هذا هو التوحيد الحقيقي وأن توحيد غيرهم شرك.

ومع أنه قد نرى أن العرفاء يستدلون بالبراهين العقلية على مبانيهم أيضاً فيتصور أن العرفان والفلسفة سواء في آليات الاستدلال إلاّ أن الفرق الدقيق يظهر لأهل الخبرة والتتبع، فإن الذي يتابع استدلالات كلا المدرستين يجد أن الفيلسوف يستند فقط وفقط على المبادئ والأصول العقلية، بينما العرفان يستند على الكشف والشهود، ثم ما اكتشفه وشهده القلب يظهرهُ العارف بلسان العقل وطرقه، فالعارف يجعل العقل وراء القلب ومسانداً لمشاهداته، بينما الفيلسوف يجعل القلب وراء العقل وخازناً لمكتشفاته، وشتان بين النهجين، ومن هنا ظهر البون الشاسع بين المدرستين في التوحيد كما عرفت.

فإن الموجود في نظر الفيلسوف له مصداقان أحدهما واجب والآخر ممكن، فالوجود متعدد سوى أن أحدهما وجود واجب وقائم بذاته بينما الآخر وجود ممكن وقائم بغيره ومعلول له.

بينما في نظر العارف ليس للموجود إلاّ مصداق واحد وهو الواجب، وكل شيء سواه فهو ليس إلاّ ظل له وتابع إليه وشأن من شؤونه؛ إذ الموجود هو الواجب وكل الأشياء الأخرى فهي أسماؤه وصفاته وشؤونه وتجلياته، وليس لها وجود في قبال وجود الواجب.

---

١ - ترجمته (ما يقول العارف والصوفي؟).

نعم اختلفوا في كيفية الوحدة الوجودية، فبعضهم وهم العرفاء الشامخون على ما يعبرون عنهم قالوا بوحدة الوجود، وعلاقة وجود الواجب بالممكن تكون بنحو الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة، وبعضهم قال بالاتحاد، وآخر قال بالحلول، وهنا يشترك العرفان والتصوف في المحصلة..

وحاصل ما أفاده الملاصدرا في هذا المجال هو أن للوجود مقامين:

أحدهما: مقام الكثرة في الوحدة والتفصيل في الإجمال، ويعني به الوجود المجرد عن التكثر والظهور والتفصيل، وهو ما أطلق عليه (مقام الأحدية) وبه يغنى السالك في الحق في القوس الصعودي.

ثانيهما: مقام الوحدة في الكثرة والإجمال في التفصيل، وهو مقام التجلي والظهور، حيث يتجلى الحق في كل موجود، ويظهر في الأشياء وهو مقام الواحدية والقوس النزولي وتجليه في الأسماء والصفات دون أن يتجافى عن مقامه الشامخ الرفيع[١].

ولعلنا نمثل لذلك بالشخص الواقف أمام مرايا متعددة، فإنه واحد في عين الكثير وكثير في عين الواحد، وكما قال شاعرهم:

ما الوجه إلاّ واحد غير أنه إذا أنت عددت المرايا تعددا[٢]

والمثال المقرب الآخر لذلك شعاع الشمس المار عبر عدسات ملونة، فإنه شعاع واحد ومتكثر بسبب العدسات، كما أن المتكثر في العدسات هو واحد أيضاً.

---

١ - عارف وصوفي چه ميگويد: ص٢٤٠-٢٤١.

٢ - تفسير الآلوسي: ج١، ص٣٦٦؛ الذريعة: ج٢١، ص١٨٠؛ الحكمة المتعالية: ج٧، ص٣٤٧.

يقول الملاصدرا في هذا المجال:

انظر أيها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعاً وفرادى؟ فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط فأنت مع الحق وحده؛ لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق، وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين، وفزت بمقام الحسنيين[١].

ولعل قول الشاعر:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا	نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته	وإذا أبصرته أبصرتنا[٢]

وقول آخر:

هو الواحد الفرد الكثير بنفسه	وليس سواه إن نظرت بدقة
بدا ظاهراً بالكل للكل بيننا	تشاهده العينان في كل ذرّة[٣]

يشير إلى ذلك أيضاً؛ لأن الكل وجود الحق، ووجود الحق هو وجود الكل..

يقول ملاصدرا: فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات.

١ - ميزان المطالب: ص٣١، الأسفار: ج٧، ص٣٦٧.

٢ - تفسير الآلوسي: ج٢، ص١٦٤؛ وفيات الأعيان: ج٢، ص١٤١.

٣ - عارف وصوفى چه ميگويد: ص١١٩.

ويضيف قائلاً: وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوّهم ما له وجود حقيقي، فهذا حكاية ما ذهبت إليه العرفاء الإلهيون والأولياء المحققون[١].

٢- الغرض

فإن الفيلسوف يقصد فهم العالم فهماً عقلياً استدلالياً وجعل الإنسان عالماً ذهنياً مضاهياً للعالم العيني، فكمال الإنسان في الفلسفة يتحقق بتحقيق هذا الهدف، ولذا عرفوها بأنها: صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني.

لذا يبني الفيلسوف في معرفة الوجود ونظامه معرفة عقلية، ومن الواضح أن معرفة الله سبحانه أحد أهم أركان هذه المعرفة؛ لأنه سبحانه مبدأ الوجود أو الوجود الأكمل.

أما العارف فلا يقصد الفهم العقلي وصيرورة الإنسان عالماً عقلياً، بل هدفه الوصول إلى كنه حقيقة الوجود، ويصل إلى الله سبحانه الذي هو الموجود الفرد، ويتصل به، ويشهده، ويفنى فيه، ويتحد معه - كما يقولون - أو يحل فيه على الخلاف بينهم في توجيه الفناء؛ لذا فإن كمال الإنسان في نظر العارف يتحقق بالقرب من الله ثم الفناء فيه؛ لذلك فإن غرضه الأكمل من سيره وسلوكه هو الوصول إلى هذا الفناء؛ فأسمى مراتب السالكين عندهم هو الوصول، ويعبرون عن صاحبها بالواصل، ولذا يسقطون عنه التكليف والعبادة باعتبار تحقق الغاية هنا بالوصول، وإليه يشير قول جلال الدين الرومي: لو ظهرت الحقائق بطلت الشرائع؛ لأن الشرائع سراج الوصول

١ - ميزان المطالب: ص٢٢؛ الأسفار: ج٧، ٢٩٤.

إلى الحق، فطلب الدليل بعد الوصول إلى المدلول قبيح[١]، وذكر العلامة الحلي‏ أنه شاهد جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين‏ وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم كان جالساً لم يصل، ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص، فسألت بعضهم عن ترك صلاة ذلك الشخص فقال: وما حاجة هذا إلى الصلاة وقد وصل، أيجوز أن يجعل بينه وبين الله حاجباً؟ فقلت: لا فقال الصلاة حاجب بين العبد والرب[٢].

٣- الآليات والدلائل

فإن اختلاف الغرض بين العارف والفيلسوف أوجب اختلاف الآلات والدلائل المحققة لكل غرض منهما، وأهمها اثنان:

أحدهما: أن آلة الفيلسوف في سيره وهدفه هي الاستدلالات والبراهين العقلية. أما آلة العارف الرياضات والمجاهدات وتصفية الباطن.

ثانيهما: أن الطرق الاستدلالية للحكماء تتوقف على نظام العلل والمعاليل والوصول من معرفة المعلول تارة إلى معرفة العلة، وهو ما يسمى عندهم بالبرهان الإنّي، أو الوصول من معرفة العلة إلى معرفة المعلول تارة أخرى، ويسمى بالبرهان اللمّي، وفي أدلتهم على التوحيد سلكوا كلا الطريقين وإن كان البرهان اللمّي أشرف وأسمى رتبة.

بينما لا يسلك العارف طرق العلل والمعاليل، ولا يعتمد على البراهين الإنّية

١ - أسرار التوحيد: ص١٨٦؛ شرح كلشن (للاهيجي): ص٢٠٧؛ تفسير ونقد وتحليل مثنوي: ج١١، ص١٠٧.

٢ - نهج الحق وكشف الصدق: ص٥٨-٥٩.

أو اللمّية، بل يقوم استدلاله على قانون العشق والشوق للاتصال بالواحد الأحد، وهذا الشوق يغمر كل ذرات الوجود، ويسمى أيضاً بالإرادة، وهي في الحقيقة نوع من الشعور الخافت لذلك عرفوها - أي الإرادة - بأنها الاستجابة لدواعي الحقيقة طوعاً. لكن ابن سينا عرفها: بالاشتياق الحاصل في الإنسان للاتصال بالحق، وهناك اختلاف آخر بين الحكماء والعرفاء في التسمية.

فإن الحركة الاستدلالية للحكيم من العلة إلى المعلول ومن المعلول إلى العلة عند العارف تكون حركة مسيرية وسلوكية في الصعود والنزول؛ لأن النهايات السلوكية ليست إلاّ الرجوع للبدايات عندهم، وأن الحقائق لها قوسان أحدهما نزولي والثاني صعودي.

والقوس النزولي في حركة الأشياء وسيرها يسمى بالتجلي عندهم، وهو ما يطلق عليه الحكماء البرهان الإنّي.

وحركة البدايات في القوس الصعودي يسمى بالشوق، بينما يطلق عليه الحكماء البرهان اللمّي، لكن في جميع المراتب والمقامات فإن الوجود واحد يرجع إلى حقيقة شخصية يسمونها الوجود المطلق الذي يتفاوت في مراتب ثلاث لا تختلف في الجوهر والحقيقة هي:

١ - المرتبة الأحدية، وهو حيث يؤخذ الوجود بشرط لا تعيّن حيث تكون الحقيقة الإلهية دون تجلياتها في الأسماء والصفات.

٢- المرتبة الواحدية، وهو حيث يؤخذ الوجود بنحو لا بشرط التعيّن حيث تكون الحقيقة الإلهية متجلية في الأسماء والصفات وهي الممكنات.

٣- مرتبة الحق المخلوق، وهو حيث يؤخذ الوجود بشرط التعيّن حيث تكون الحقيقة الإلهية متنزلة إلى الخلق ومتجلية في كل شيء حسب استعداده ومرتبته الوجودية.

يقول الهيدجي في ذلك: اعلم أن الوجود الحقيقي قد يؤخذ بشرط لا تعيّن وقد يؤخذ لا بشرط التعين وقد يؤخذ بشرط التعيّن، والأول وجود الواجب تعالى، والثاني أمره، والثالث وجود الممكن.

ومثله قاله الشيخ جواد الطهراني في كتابه ميزان المطالب[1].

وقد أطلقوا على هذه المراتب تسميات واصطلاحات فيها من الغرابة والدهشة أكثر مما فيها من الحقيقة، بل لا يوجد عليها شاهد يثبته العقل أو يقره النقل.

قالوا: إن حقيقة الوجود غير المنزل إلى المراتب الإمكانية باعتبار ظهوره على ذاته مع قطع النظر عن التعينات الصفاتية والأسمائية هي المسمى بالحضرة الأحدية والهوية الصرفة ومقام لا اسم له ولا رسم له، وغيب الغيوب والكنز المخفي والغيب المصون ومنقطع الإشارات.

ثم له ظهور وتجل على تعيّنات الصفات والأسماء ولوازمها المسماة بالأعيان الثابتات، وهذا هو الظهور والتجلي الأول على الأعيان، وبهذا الاعتبار يسمى ذلك الوجود بالحضرة الواحدية وعالم الأسماء واللاهوت وبرزخ البرازخ ومقام الجمع والتجلي الأسمائي والفيض الأقدس وصبح الأزل والعماء والنشأة العلمية، ثم له ظهور وتجل ثان على الأعيان الإمكانية

١ - ميزان المطالب (لجواد الطهراني): ص٢٨.

في النشأة العينية وهو في كل بحسبه، وينال كل منه ما يستحقه، وهذه المرتبة تسمى بالفيض المقدس والنفس الرحماني والحق المخلوق به والرحمة الواسعة والحقيقة المحمدية المطلقة ومادة المواد والمحبة والمشيئة الأفعالية ونور السموات والأرض.

ولهذا الفيض المنبسط على الماهيات العالية درجات مترتبة، فأول منازل هذا الفيض وأول مجلاه ماهيات العقول، وهذه المرتبة تسمى عالم الجبروت، وبعدها مرتبة النفوس، وهي عالم الملكوت، وبعدها مرتبة الطبائع الجسمانية وهي عالم الناسوت[1].

الأمر السادس: بين الفقهاء والعرفاء

إنّ المتتبع لمباني الفقهاء ومن يتبعهم في منهج البحث والاستدلال وطرقهم العلمية والمباحث التي تهمهم من شؤون الدين يجد أنهم يقسمون المباحث الدينية إلى ثلاثة أقسام حسب التقسيم الثلاثي للإنسان، وذلك لأن حقيقة الإنسان تتقوم بأركان ثلاثة هي:

١- العقل ٢- النفس ٣- البدن

وكل واحدة من هذه العناصر لها حاجات ووظائف، وحيث إن الدين كامل ومن مظاهر كماله استيعابه لكل حاجات البشر في مختلف أبعاده الذاتية والحيوية الخاصة والاجتماعية قسم علماء الفقه العلوم الدينية إلى ثلاثة. كل واحد منها يستوعب حاجة من حاجات البشر، وهي:

١ - ميزان المطالب: ص٢٨-٢٩؛ العرفان الإسلامي: ص٢٤٨-٢٤٩.

١- أصول العقائد: وهي تشبع حاجات الإنسان العقلية في العلم والمعرفة والإيمان بأُصول الدين وأسراره، وهذه الحاجات فطرية أولية؛ لذا لا مجال للإنسان في نكرانها أو تجاهلها، وإلاّ وقع في الجهل والخرافة، وهما من القبائح التي يشهد العقل والفطرة بلزوم اجتنابهما، ولاقى المصير السيء والخلود في العذاب في الآخرة.

٢- الأخلاق: وهي تشبع الحاجات الباطنية النفسية للإنسان من حيث التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل، ولولاها لوقع الإنسان ضحية الغرائز الحيوانية والحياة الشيطانية الشهوانية، وخرج بذلك من إنسانيته وفطرته.

٣- الأحكام: وهي تهذب سلوك الإنسان الخارجي، وتنظم حياته تنظيماً إلهياً متوازناً بين حاجاته الطبيعية والحيوية كبشر، وبين الدين والعقيدة والأخلاق.

وتتعاضد هذه العلوم الثلاثة لصناعة الإنسان الكامل عقلاً وروحاً وجسداً، وتختلف تسمية العلماء الذين يتخصصون بهذه العلوم بحسب هذا التقسيم، فالعالم بالعقائد يسمى متكلماً، والعالم بالأخلاق يسمى أخلاقياً، والعالم بالأحكام يسمى فقيهاً.... ولا يمتنع أن يجمع عالم واحد هذه التخصصات الثلاثة.

هذا هو التقسيم الأولي لعلوم الدين، وأما سائر العلوم الأخرى فتدخل في مبادئ هذه العلوم أو مقدماتها، أو تأتي في الرتبة الثانية من الأهمية مثل: علم الرجال والحديث والتفسير واللغة.

ومن الواضح أن لكل علم من العلوم المذكورة آلياته وطرقه العلمية

الثابتة التي تسالم عليها أهل الفن، وأدواتها العقل البديهي والوحي بقسميه الصامت والناطق، والفطرة والضرورات ونحوها من قواعد يستند إليها الفقيه في صناعة الرأي كما هو مقرر في علم الأصول.

أما العرفاء فينحون منحىً مغايراً لمنحى الفقهاء في فهم الدين وتقسيم مباحثه؛ إذ قسموا معارف الدين إلى ثلاث مراتب هي:

١- الشريعة ٢- الطريقة ٣- الحقيقة

لأنهم يؤمنون أن الدين له ظاهر وباطن وباطن الباطن وبينها مراتب، والمرتبة الثانية أشرف من الأولى، والثالثة أشرف من الثانية، وهذه المراتب لا يستوعبها كل أحد، بل لها أُناس خاصون وطرق وأساليب تغاير الأخريات للتفاضل الشديد بين المراتب، فإن الباطن أشرف من الظاهر، وباطن الباطن أشرف من الباطن، ولذا فإن شرف العلم وشرافة المتعلم تختلف أيضاً بحسب تفاوت العلم بهذه المراتب، ولذا قالوا:

الأحكام الشرعية للظاهر والسير والسلوك لصفاء الباطن وبتخلّيه عن الرذائل وتحليه بالفضائل، ثم تزكية النفس وبهذا فإنهم لا يكتفون بالتخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل، بل يقولون بلزوم السير والسلوك للوصول إلى التزكية وصفاء القلب ونورانيته، وما بعدها تتجلى الحقائق الربانية، ويرتفع الحجاب بين العبد وبين الحقائق، ويصل إلى التوحيد ليس بطريق العقل والاستدلال، بل بطريق الرؤية والكشف والشهود الحقيقي.

وهذه الأقسام إنما تتباين في التحليل العقلي الذهني لا في الواقع الخارجي؛ لأن المراتب الثلاث متحدة حقيقة وواقعاً كالإنسان الواحد الذي هو شيء

واحد حقيقة وواقعاً ولكن ينظر إليه من حيثيات مختلفة.

ومن هنا قالوا بأن العارف حتى يصل إلى العرفان الحقيقي لابد له من طي المقامات والمنازل المعنوية الكبيرة التي تقع في طريقه للوصول إلى الحقيقة، وإلاّ سيكون جاهلاً وبعيداً عن مقام الشهود والفناء بالله سبحانه، فلا يحس بلذة المعرفة والتوحيد، ولعل أفضل من شرح هذه المقامات والمنازل هو أبو علي بن سينا في كتابه الإشارات (النمط التاسع).

وبهذا يتضح أن الشريعة عندهم ليست إلاّ أول مرحلة يقطعها الإنسان في طريق المعرفة، وهي لا تفي بإيصاله إلى المطلوب؛ لوجود مراحل ومنازل أسمى وأشرف من الشريعة (بنظرهم) توصلهم إلى المطلوب، ولهذا صدرت منهم كلمات خطيرة تنم عن خروجهم عن حدود الشريعة والكتاب والسنّة، بل ساقتهم إلى تجاوز الكثير من الأحكام والتشريعات الإلهية مدعين أن الأحكام لا تنفع للباطن، وأن العالم بها عالماً بالظاهر، فهو لم يعرف إلاّ القشر من حقيقة الدين، ولم يصل إلى مقام الجوهر واللب.

وهنا يظهر موضع زلة أقدامهم ووقوعهم فيما لا يرضاه عقل ولا دين. الأمر الذي أدى إلى الالتزام ببعض اللوازم التي تنتهي إلى تكذيب النبي وإنكار رسالته، أو مخالفة ضروريات الدين بحجة أن أحكام الدين ليست هي الغرض، ولا موضوعية لها سوى أنها طريق يوصل إلى الحقيقة.

وبالتالي فهي عبارة عن محطة يقطعها العارف ليصل إلى الأكمل، فإذا تجاوزها وطواها لا داعي للالتزام بها في كل مرحلة من مراحل السير والسلوك، وهو أمر يخالف صريح الآيات والروايات وسيرة النبي ﷺ

والأئمة الطاهرين عليهم السلام الذين هم أولياء الله ومحال معرفته ومظهر علمه وقدرته، ولعل بنقل بعض كلماتهم في هذا المجال ما يغني عن مزيد البيان.

يقول ابن العربي حكاية عن الخالق: (أنا لا أتجلى لمن يعبدني إلاّ على صورة معتقده[١]).

ويقول شاعرهم:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة — فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف — وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت — ركائبه فالحب ديني وإيماني[٢]

ويقول ابن العربي:

الحق وإن كان واحداً فالاعتقادات تنوعه وتفرقه وتجمعه وتصوره وتصنعه، وهو في نفسه لا يتبدل، وفي عينه لا يتحول[٣].

ويقول:

عقد الخلائق في الإله عقائدا — وأنا شهدت جميع ما عقدوه[٤]

وينقل آخر في تفسيره لسورة الحمد أن العداوة بين الكفر والإيمان مما لا مبرر لها؛ لأن الكعبة وبيت الصنم يتنوران من مصباح واحد.

---

١ - فصوص الحكم: ج١، ص٣٣، والعبارة هكذا: إنني لا أتجلى لعبدي إلاّ في صورة معتقده الخاص.
٢ - شرح فصوص الحكم (لتركه): ج١، ص٥١٧؛ نظرات في التصوف والكرامات: ص١٨.
٣ - الفتوحات المكية: ج٤، ص٣٩٣.
٤ - الفتوحات المكية: ج٣، ص١٣٢.

والغريب أن البعض تأثر بهذه الكلمات وأخذ يطلق مثلها في محاولة لتوحيد الغايات والآثار بين المدارس العلمية في المذاهب والاعتقادات، فقال لا فرق بين طريق الإمام وطريق الصحابي؛ لأن كليهما يمثلان الدين والسنّة، وهو أمر يتنافى مع صريح الآيات وتاريخ المسلمين الذي انشق فيه الحق عن الباطل، وبذلت لأجل الحق دماء كثيرة، وانقسمت طوائف المسلمين إلى فرق وجماعات لاختلافات جوهرية وحقيقية في أُصول الدين وفروعه، إلاّ أن هذا في نظر القائلين بوحدة الوجود والموجود أمر باطل؛ لأن الجميع يستقي من نمير واحد.

يقول الملا الرومي في تجاوز الشريعة والتحرر من أحكامها: الشريعة مثل الشمعة تضيء الدرب، ومن دون أن تأخذ شمعة لا يسلك طريق ولا يتحقق عمل، فإذا مضيت في الطريق فإن مشيك هذا يسمى بـ (الطريقة) فإذا وصلت إلى مقصدك فذلك حقيقة؛ لذلك قالوا: لو ظهرت الحقائق بطلت الشرائع[1].

ونلاحظ مدى الاشتراك الكبير بين ما يقوله الصوفية بالنسبة للواصلين إلى مقام اليقين وما يقوله العرفاء كما يقولون.

يقول اللاهيجي:

حين يبلغ العارف مقام الاستغراق في التوحيد ومرتبة الجمع ولا تحجبه أحكام الكثرة والتعينات عن مشاهدة الوحدة والإطلاق حيث يكون قد وصل إلى اللب الذي هو الحقيقة والكشف الحقيقي هنالك يكسر القشر

١ - عارف وصوفى چه ميگويد: ص٣٧.

المتكثر، وهو الشريعة التي هي أداة ووسيلة الوصول إلى الحقيقة، وينفصل اللب عنه، وإذا كان المجذوب صاحب سكر وفناء فإن التكاليف الشرعية تسقط عنه بصورة مطلقة[1].

ومن هنا أباحوا الكثير من المحرمات، وجعلوها ضمن مراسمهم وطقوسهم مدعين أن ذلك يقربهم إلى المحبوب كالغناء والرقص والنظر ونحوها من أعمال حرّمتها الشريعة، ووعدت أهلها بالعذاب بما يوجب القطع بأنها من تسويلات الشيطان، فقالوا في الغناء مثلاً إن السماع ينتهي إلى مكاشفة الأسرار ومشاهدة المحبوب، ويزعمون أن لكل شيء قوة، وقوة الروح السماع، ويزعمون أن السماع يتحقق بثلاثة عوامل هي: طيب الريح ووجه صبيح وصوت مليح، ولذا كان الشيخ أبو سعيد أبو الخير يرى الرقص والغناء هما عين الفريضة الواجبة (الصلاة).

كما أوصى خليفة الملا الرومي - صاحب الرباعيات المعروفة المسماة بالمثنوي- صلاح الدين أن يشيّع جثمانه بالدفوف والطبول، وعملوا بوصيته بعد وفاته.

وصرّح بعض المعاصرين منهم ومن خلال شاشة التلفاز في جواب من سأله عن حرمة الموسيقى: أن قسماً من الموسيقى توصل إلى ذروة القرب من الله.

كما تحللوا من طرق الشريعة في الانقطاع والخشوع والخضوع، وقرروا لهم طرقاً مغايرة عبروا عنها بالجذب والحب والأُنس.

---

١ - عارف وصوفى چه ميگويد: ص٤٢، وفيه نصوص كثيرة أخرى تدل على ذلك.

وقد برر الملا هادي السبزواري نهجهم الذي أباح محرمات الشريعة والدين بقوله:

لعلهم وجدوا رخصة من رموزها ودقائقها، ولعلهم جوزوا اجتماع الأمر والنهي(١)، وتبريره باطل بوجهيه؛ لأن الأول يشير إلى إمكان تناقض الشريعة فتكون أحكامها المنصوصة والمصرح بها مغايرة للأحكام التي تستفاد من الرموز والدقائق. بل يلغي حجية الظواهر، ويجعل للظنون والاحتمالات اعتباراً فوق الحجج العقلائية. هذا فضلاً عن منافاته لسيرة النبي والأئمة عليهم السلام وسيرة أهل الشرع قاطبة.

وأما الثاني فهو تبرير قد لا يرتضيه صاحبه؛ لأن مبنى جواز الاجتماع بين الأمر والنهي لا يخلو إما أن يكون لفظياً والعرفاء لا يرتضون اعتباراً لكلام أهل الظاهر، ويقولون الظهورات ليست إلاّ ظنون، وإن العرفان أسمى وأشرف منه، فكيف يوجه كلامهم بالاستناد إليه؟ وإمّا أن يكون عقلياً وهم أيضاً تخلوا عن العقل وسلكوا طريق الرياضات والمجاهدات، فتوجيه فعلهم بقضية عقلية مما لا يتناسب مع منهجهم هذا ما يتعلق بالشريعة.

وأما ما يتعلق بمعرفة الخالق وعلاقة الخالق بالمخلوق فيلمس الباحث فيها الكثير من الأخطاء الفظيعة في المعتقدات والبعد عن الحق؛ إذ عندهم أن الخالق تبارك وتعالى عين المخلوق حتى الشيطان، ولا شيء يعبد في الوجود إلاّ الله، سواء تلبس بالعجل الذي عبده بنو إسرائيل أو الوثن الذي عبده مشركو مكة أو الشمس والقمر اللذين عبدهما قوم إبراهيم عليه السلام، وهذا ما

---

١ - عارف وصوفى چه ميگويد: ص٥١-٥٨.

يستفاد من صريح كلماتهم أو مضمونها أو مفهومها الملازم.

يقول ابن عربي: سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها[١]، ثم يقول: إن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء[٢]، وهو مفاد قول الملاصدرا: واجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء[٣]، وفي مورد آخر قال الشارح: إن ذواتنا عين ذاته لا مغايرة بينهما إلاّ بالتعيّن والإطلاق .. ذاته التي تعينّت وظهرت في صورتنا[٤].

ونلاحظ أن العناية في التعبير على الذات لا الصفات والآثار، وذلك لا يتحقق إلاّ بالاتحاد أو الحلول الملازمين لحدوث الخالق أو قدم المخلوق، وفي شرح الفصوص ما يعزز هذه النتيجة بجملة صريحه. يقول: أنها - أي الذات الإلهية - هي الظاهر بصور الحمار والحيوان[٥].

وأفضع من ذلك ما ورد في قول ابن عربي: رأيت ربي تبارك وتعالى في صورة الفرس، ورأيت ربي جالساً على كرسيه فسلَّم عليَّ فأجلسني على كرسيه، وقام بين يدي وقال: أنت ربي وأنا عبدك[٦].

وفي شرح فصوص الحكم: إن المعبود هو الحق في أي صورة كانت، سواء

١ - الفتوحات المكية: ج٢، ص٤٥٩؛ الإعلان عن أسرار الفلسفة والعرفان: ص٨.
٢ - فصوص الحكم: ج١، ص١٩٢؛ شرح فصوص الحكم (للقيصري): ص١٠٩٦.
٣ - الأسفار: ج٢، ص٣٦٨.
٤ - شرح فصوص الحكم (للقيصري): ص٣٨٩.
٥ - شرح فصوص الحكم (للقيصري): ص٢٥٢.
٦ - الرسالة الإقبالية: ص١٦٣؛ الإعلان عن أسرار الفلسفة والعرفان: ص٨.

كانت حسيّة كالأصنام، أو خيالية كالجن، أو عقلية كالملائكة[١]، وبغض النظر عن مخالفة هذا التقسيم لنصوص الكتاب والسنّة فإنه يؤكد ما ذكرناه من ملازمة ما يقولونه للاتحاد أو الحلول، ويفصّل ذلك ملاصدرا في الأسفار بقوله: الموجود والوجود منحصر في حقيقة واحدة شخصية ... وليس في دار الوجود غيره ديّار، وكل ما يتراءى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود، فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته... فكل ما تدركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات ... فالعالم متوَّهم ما له وجود حقيقي، فهذه حكاية ما ذهب إليه العرفاء الإلهيون والأولياء المحققون[٢]، ولا أجد حاجة إلى توضيح ما قاله لوضوحه وصراحته في الاتحاد والعينية، وهذا ما يؤكده الآملي في شرحه لنهاية الحكمة بقوله: مرادنا من وحدة الوجود عينية وجود الأرض ووجود السماء مع وجود الحق المتعال[٣]، ويوضح ذلك بعض المعاصرين فيقول:

إن الله هو الفاعل والمنفعل في مجامعة الرجل للمرأة ومواقعتها، وهذا هو مقتضى الوحدة الشخصية للوجود؛ إن حقيقة خلق الله تعالى هي مثل توليد الإنسان من منيه[٤]، ولا غرابة في هذا التفسير؛ لأنه على حسب قواعدهم، إلّا أن الغرابة أن ينسب هذا الفهم إلى الشرع، ويقول إن هذا الفهم هو مقتضى

١ - شرح فصوص الحكم (للقيصري): ص ٥٢٤؛ الإعلان عن أسرار الفلسفة والعرفان: ص١٠.

٢ - الأسفار: ج٢، ص٢٩٢-٢٩٤.

٣ - شرح نهاية الحكمة (لصمدي آملي): ص١١٥.

٤ - ممد الهمم (لحسن زاده الأملي): ص٦٠٧-٦٠٩.

معارف القرآن وعلوم أهل البيت عليهم السلام، لكنك ستعرف مدى بعد هذا القول عن معارف الوحي وبطلانه.

إذ يقول تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾[١] ويقول سبحانه: ﴿أَلَا إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[٢] وعن أبي عبد الله عليه السلام: «سبحان الله الذي ليس كمثله شيء، ولا تدركه الأبصار، ولا يحيط به علم، لم يلد لأن الولد يشبه أباه، ولم يولد فيشبه من كان قبله، ولم يكن له من خلقه كفواً أحد، تعالى عن صفة من سواه علواً كبيراً»[٣] وأجاب الإمام أبو الحسن الرضا عليه السلام عمن كتب إليه يسأله عن آدم هل كان فيه من جوهرية الرب شيء؟ فكتب: «ليس صاحب هذه المسألة على شيء من السنّة زنديق»[٤].

وأما في غلو الفلاسفة في أنفسهم فنلحظ أن فلاسفة اليونان مع كونهم مشركين عابدي أوثان ومتعددي الآلهة وإباحيين كما يشهد له التأريخ إلاّ أن الملاصدرا يصفهم بأوصاف العصمة أو ما يلازمها، ويعطيهم صفات الأنبياء المعصومين. يقول فيهم:

فأقول مخاطباً لهم ومواجهاً لأرواحهم: ما أنطق برهانكم يا أهل الحكمة وأوضح بيانكم يا أولياء العلم والمعرفة ... لله در قوة عقلية سرت فيكم وقوّمتكم وصانت عليكم وعصمتكم من الخطأ والزلل، وأزاحت عنكم

---

١ - سورة الإخلاص: الآية ٣.

٢ - سورة الصافات: الآيتان ١٥١-١٥٢.

٣ - التوحيد: ص١٠٤، ح١٩؛ بحار الأنوار: ج٣، ص٣٠٤، ح٤٢.

٤ - بحار الأنوار: ج٣، ص٢٩٢، ح١٢.

الآفة والخلل والأسقام والعلل .. عمّر الله بكم دار الآخرة والسرور، وبنى لكم درجات الجنة والقصور[١].

وهناك من يعطيهم صلاحية التشريع فيقول: بدعة أولياء الحق بمثابة سنّة الأنبياء الكرام[٢].

وهناك من ذهب إلى ما هو أعظم فنسب الأنبياء إلى الجهل والمكر بخلاف العرفاء، فقال: أن قوم نوح في عبادتهم للأصنام كانوا محقين، وكان الحق معهم، بل هو عينهم، وكان نوح أيضاً يعلم أنهم على حق، إلاّ أنه أراد على وجه المكر والخديعة أن يصرفهم عن عبادتها إلى عبادته، ولما شاهد القوم منه ذلك المكر أنكروا عليه وأجابوه بما هو أعظم مكراً، وأكبر من مكره، فقالوا: لا تتركوا آلهتكم إلى غيرها؛ لأن للحق في كل معبود وجهاً يعرفها العارفون، سواء أكان ذلك المعبود في صورة صنم أو حجر أو بقر أو جن أو ملك أو غيرها[٣].

ويدعي ابن عربي أن له مقام (ختم الولاية) وهو من هذه الجهة أفضل من جميع الأنبياء والأولياء حتى من خاتم الأنبياء[٤]ﷺ، ويعلل ذلك بقوله: إن ما أخذه خاتم الأنبياءﷺ وسائر الأنبياء عن الله تعالى كان بواسطة الملك،

---

١ - رسالة في الحدوث(للاصدرا): ص٢٤٢-٢٤٣.

٢ - مناقب العارفين (لأفلاكي): ج٢، ص٥٧٨؛ الأعلان عن أسرار الفلسفة والعرفان: ص٤٦.

٣ - انظر فصوص الحكم: ج١، ص٦٨، فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية.

٤ - شرح الفصوص (للقيصري): ص١٠٨-١١٢؛ شرح الفصوص (لمحمد بارسا): ص٧٥-٨١.

ولكنه قد أخذ هو ذلك عن الله تعالى بلا واسطة أحد[١].

ويقول: إني ما أعرف اليوم في علمي من تحقق بمقام العبودية أكثر مني وإن كان ثم فهو مثلي، فإنّي بلغت من العبودية غايتها، فأنا العبد المحض الخالص لا أعرف للربوبية طعماً ... والعبودية من جملة المراتب، والله قد منحنيها هبة أنعم بها عليَ لم أنلها بعمل بل اختصاص إلهي، ثم يتقمص مقام ختم الولاية ويقول:

في كل عـصر واحـد يسـمو بـه وأنـا لباقـي العـصر ذاك الواحد[٢]

ثم يعطي لبعض أئمة الظلم والعدوان على أهل البيتعليهم السلام مثل ذلك فيقول: إن أبا بكر وعمر وعثمان ومعاوية وعمر بن عبد العزيز ومتوكلاً العباسي عنده أصحاب الخلافة الظاهرية والباطنية الإلهية[٣].

ثم يقول إنه رأى في شهوده أن أبا بكر وعمر وعثمان كانوا أعلى وأفضل مقاماً من مولانا أمير المؤمنينعليه السلام [٤] الذي هو نفس رسول الله بشهادة القرآن، ولازمه أنهم كانوا أفضل من رسول اللهصلى الله عليه وآله، وادعى أن شيعة أهل البيتعليهم السلام هم الضالون المضلون الذين خدعهم الشيطان، وعداؤهم لأعداء أهل البيتعليهم السلام إنما نشأ من خدع الشيطان لهم[٥]، وأن باطن الشيعة

١ - فصوص الحكم: ص١١١.
٢ - الفتوحات المكية: ج٣، ص٤١.
٣ - الفتوحات المكية: ج٢، ص٦.
٤ - الفتوحات المكية: ج٤، ص٣.
٥ - الفتوحات المكية: ج١، ص٢٨٢.

وحقيقتهم بحسب ما انكشف له وشاهده هو الكلاب والخنازير[1]، ونلاحظ شدة النزعة الأموية في أقواله التي تلبست بلباس الشهود والعرفان خلافاً للقرآن ومتواتر الأحاديث التي نصت على أن الشيعة هم خير البرية، وأن أعداءهم هم أعداء الله، وأنهم ملعونون[2].

والغريب أنك تجد أن جمعاً من أصحابنا المعاصرين يتبعون هذه المدرسة ويأخذون عنها القواعد والآثار في العقائد، وتكفي نظرة إلى كتابي بداية الحكمة ونهايتها للوقوف على هذه الحقيقة، والأغرب أن تدخل هذه الآراء في المنهجية الدراسية في الحوزة العلمية مع مخالفتها الصريحة للآيات والروايات[3]، ولعل من الأغرب أن بعضهم يصرح بأن المنظومة الفلسفية المتأخرة والمعاصرة حتى ما لدى ملاصدرا هي نتائج أفكار ابن عربي، ولذا لم يثن في كتبه وأسفاره على أحد كما أثنى عليه[4].

بل ذكر السيد الطباطبائي بأنه لم يستطع أحد في الإسلام أن يأتي بسطر واحد مما كتبه محيي الدين بن عربي، وإطلاق كلامه يشمل حتى المعصومين عليهم السلام الذين كلامهم وحي والعياذ بالله، وللكلام تفاصيل كثيرة نكتفي منه بهذا، ونوكل الأمر إلى المفصلات[5]، وما يتعين هو اتباع رأي الفقهاء في الدين؛

١- الفتوحات المكية: ج٢، ص٨.

٢- انظر بحار الأنوار: ج٧٤، ص٢٧٤؛ روضة الواعظين: ص١٠٥؛ المسترشد: ٣٥٤، ح٤٤، ح٤٦؛ شرح الأخبار: ج١، ص٢٠٢، ح١٦٧.

٣- انظر تفاصيل ذلك في كتاب الإعلان عن أسرار الفلسفة والعرفان: ص٥٧ وما بعدها.

٤- انظر العرفان والحكمة المتعالية (لحسن زادة الآملي): ص٣٦؛ رسالة القرآن (لجوادي آملي): ص١٠٧؛ الإعلان عن أسرار الفلسفة والعرفان: ص٨٣، هامش رقم (١).

٥- من باب المثال انظر جدلية الدين والفلسفة (لحسن الكاشاني).

لأنهم الذين نصبهم المعصوم حجة على العباد في زمن غيبته، فأنهم بعد أن تفحصوا في آراء الفلاسفة والعرفاء وأزاحوا الستار عن واقعها وجدوها مخالفة للشرع في كثير من مواردها، بل ناقضة لأصوله وأحكامه، ولذا أفتوا بكفر من يلتزم بها، وأوجبوا جهاده، وهذه شواهد من كلماتهم في هذا المجال:

قال العلامة الحلي ﷺ تمادى بعضهم وقال: إنه تعالى نفس الوجود، وكل موجود فهو الله تعالى، وهذا عين الكفر والإلحاد. الحمد لله الذي فضلنا باتباع أهل البيت دون الأهواء المظلة(١)، ومن هنا حرم دراسة الفلسفة إلّا لأجل نقضها(٢)، وأوجب جهادهم؛ لأنهم ينكرون ما علم ثبوته من الدين بالضرورة(٣).

وقال القطب الراوندي ﷺ: اعلم أن الفلاسفة أخذوا أصول الإسلام ثم أخرجوها على رأيهم، فهم يوافقون المسلمين في الظاهر، وإلاّ فكل ما يذهبون إليه هدم للإسلام وإطفاء لنور شرعه، ويأبى الله إلاّ أن يتم نوره ولو كره الكافرون(٤).

وأضاف العلامة المجلسي ﷺ: أن الفلسفة جناية على الدين صنعها الحكام الجائرون والنواصب لأغراض سياسية ودينية.

قال: تشهير كتب الفلسفة بين المسلمين من بدع خلفاء الجور المعاندين لأئمة الدين ليصرفوا الناس عنهم وعن الشرع المبين.

---

١ - كشف الحق: ص٥٧.

٢ - تذكرة الفقهاء: ج٩، ص٣٦-٣٧.

٣ - تذكرة الفقهاء: ج٩، ص٤١.

٤ - الخرائج والجرائح: ج٣، ص١٠٦١.

ويدل على ذلك ما ذكره الصفدي في شرح لامية العجم: أن المأمون لما هادن بعض ملوك النصارى أظنه صاحب جزيرة قبرص طلب منهم خزانة كتب اليونان، وكانت عندهم مجموعة في بيت لا يظهر عليه أحد، فجمع الملك خواصه من ذوي الرأي واستشارهم في ذلك، فكلهم أشار بعدم تجهيزها إليه إلاّ مطران واحد فإنه قال: جهزها إليهم ما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلاّ أفسدتها، وأوقعت الاختلاف بين علمائها.

والمشهور أن أول من عرّب كتب اليونان خالد بن يزيد بن معاوية، وكان ملوك بني العباس يقتلون المعارضين لهم تحت طائلة الآراء الفلسفية، ولذا تصدى جمع من أصحابنا للرد على آرائهم، فقد رد هشام بن الحكم على توحيد أرسطاطاليس، والفضل بن شاذان كتب كتاباً في الرد على الفلاسفة وهو من أجلة أصحاب الأئمة، كما طعن عليهم الصدوق في مفتتح كتاب إكمال الدين[١].

وفي الاعتقادات قال: إنهم - لعنهم الله - يحرفون الدين، ويقولون بوحدة الوجود، والمعنى المشهور في هذا الزمان المسموع من مشايخهم كفر بالله العظيم[٢]، وكانوا يصغرون الوحي وعلوم الأنبياء بالقياس إلى علمهم، وعن سقراط أنه سمع بموسى عليه السلام وقيل له: أو هاجرت إليه؟ فقال: نحن قوم مهذبون فلا حاجة إلى من يهذبنا[٣].

وزاد المتأخرون عن زمانه صلى الله عليه وآله على البدعة في المأكل والمشرب كثيراً من

١ - انظر بحار الأنوار: ج٥٧، ص١٩٧، (بتصرف).

٢ - الاعتقادات (للمجلسي): ص١٨.

٣ - بحار الأنوار: ج٥٧، ص١٩٨، أقول.

العقائد الباطلة، كاتحاد الوجود وسقوط العبادات والجبر وغيرها، وأثبتوا لمشايخهم من الكرامات ما يكاد يربو على المعجزات ... أعاذ الله المؤمنين من فتنهم وشرهم، فإنهم أعداى الفرق للإيمان وأهله[١].

وحكي عن صاحب الجواهر﵀ قوله: والله لم يبعث محمدﷺ من جانب الله تعالى إلاّ لإبطال هذه الخرافات والمزخرفات[٢]، ولذا قال السيد البروجردي﵀: لا تستعملوا حتى اصطلاحات الفلسفة، فإنها موجبة للانحراف عن الحقائق الإلهية الواقعية[٣]، وقريب منه ذكره السيد المرعشي﵀[٤]، وأشد منه ما ذكره العلامة حبيب الله الخوئي في شرحه لنهج البلاغة[٥]، والقاضي سعيد القمي[٦]، والحر العاملي[٧]، وفقيه عصره الشيخ كاشف الغطاء[٨].

وقال العلامة البهبهاني: لا يخفى أن كفرهم أظهر وأعظم من كفر إبليس عند أرباب البصيرة؛ لأنهم ينكرون المغايرة والمباينة بين الخالق والمخلوق، وبطلان هذا القول من الضروريات والبديهيات عند جميع المذاهب والملل[٩]،

---

١ - مرآة العقول: ج٤، ص٣٦٨.
٢ - السلسبيل (لأبي الحسن الاصطهباناتي): ص٣٨٦.
٣ - مجلة الحوزة (العدد المختص بآية الله البروجردي): ص١٤٠-١٤٢.
٤ - شرح إحقاق الحق: ج١، ص٤٨٤.
٥ - منهاج البراعة: ج١٣، ص١٧٦-١٧٧.
٦ - شرح توحيد الصدوق: ج٢، ص٦٦.
٧ - الاثني عشرية: ص٥٩.
٨ - كشف الغطاء: ص١٧٣.
٩ - انظر الخيراتية (للبهبهاني): ج٢، ص٥-٥٨؛ الإعلان عن أسرار الفلسفة والعرفان: ص٧٩.

وجل المتأخرين والمعاصرين صرحوا بذلك في متونهم وشروحهم على العروة ونحوها، وكذا في فتاواهم الصريحة[١].

الأمر السابع: من أهم ما تناقض فيه الفلاسفة

هناك ثلاث مسائل تعد من أمهات المباحث الفلسفية التي على أساسها اختلفت الآراء وصارت مزال الأقدام في عقيدتهم بالتوحيد:

الأولى: في إمكان الجعل التأليفي بين المهية وذاتياتها وعدمه.

والثانية: في أن الوجود هو الأصيل والمهية تابعة أم بالعكس.

والثالثة: في ربط الحادث بالقديم، ولكل واحدة من هذه المسائل آثار عديدة هامة.

أما المسألة الأولى: فقد خالف الفلاسفة فيها النقل الصريح ففي حديث نفي الصفات عنه تبارك وتعالى قال عليه السلام: «كيف أصفه بحيث وهو الذي حيث الحيث حتى صار حيثاً»[٢] وفي حديث آخر: «وهو الذي أيّن الأين حتى صار أيناً»[٣] ومنطوقهما ظاهر في أن قدرة الباري عز وجل تنال الشيء وذاتياته بالجعل التأليفي، إلاّ أن أكابر الفلاسفة نفوا ذلك وقالوا بامتناعه، واستدلوا لذلك بوجوه عديدة عمدتها:

أن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عنه ممتنع، وعليه فلا يبقى موضوع

---

١ - انظر فتوى صاحب العروة الوثقى: ج١، ص١٤٥، مسألة (١٩٩)، وشروحها وحواشيها.

٢ - الكافي: ج١، ص١٠٣-١٠٤، ح١٢؛ التوحيد: ص١١٥، ح١٤.

٣ - المصدران السابقان.

للجعل التأليفي، وعلى هذا الأساس قالوا بأن الخالق جعل الشيء، وأما ذاتياته فهي مجعولة بجعله، واشتهر القول بينهم ما جعل الله المشمش مشمشاً بل أوجده[١]، وذلك لأن مناط الجعل التأليفي هو الإمكان لا الضرورة.

ولازم هذا القول نفي قدرة الله عن ذاتيات المهيات أو تحديد قدرته بأصل الذات دون ذاتياتها، وضعفه ظاهر؛ لأن قدرته الأزلية العامة والتامة تتعلق بتذويت الذات وإخراجها من العدم إلى الوجود؛ إذ كان ولم يكن معه شيء، وجميع الممكنات بالنسبة إليها متساوية، فلا يخرج عن حيطة قدرته شيء، وهو ما نص عليه أئمة الخلق عليهم السلام «لا يعجزه شيء»[٢] إلّا أن قصور العقول حيث تتوهم الاستحالة نفى ذلك فوقع في معضلة التعجيز.

إن قلت: إن الموضوع محال في نفسه، وقدرته سبحانه لا تتعلق بالمحال، فينطبق عليه قول الإمام عليه السلام حينما سُئِل عن قدرة الله في أن يجمع العالم في بيضة فأجاب عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى لا ينسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون»[٣] أي لأنه ممتنع في نفسه فليكن ما نحن فيه منه.

قلت: فرق بين المسألتين، فإن مسألة اجتماع العالم في البيضة ممتنع في نفسه واقعاً، وما ذكره الفلاسفة ممتنع اعتقاداً بحسب براهينهم وأدلتهم، والمحال الاعتقادي غير المحال الواقعي، والذي لا تتعلق به القدرة هو الثاني لخروجه عن موازين الحكمة، بخلاف الأول، وقيام النصوص الشرعية على أن القدرة الإلهية تتعلق بالذات وذاتياتها كاشف عن خطأ الاعتقاد المذكور، وأن ما

---

١ - شرح مثنوي (فارسي) (للسبزواري): ج١، ص٣٢٥ وص٣٧٣.

٢ - شرح الأخبار: ج٢، ص٣٧، ح٤٠٧.

٣ - التوحيد: ص١٣٠، ح٩.

اعتقده الفلاسفة من قبيل الجهل المركب.

وأما المسألة الثانية: فقد اتفقوا فيها على أن كل ممكن - وهو كل ما سواه سبحانه - زوج تركيبي من مهية ووجود بلا فرق بين المجردات - حسب قولهم - والماديات على اختلاف مراتبها، وعدّوا ذلك من القواعد المسلّمة التي بنوا عليها الكثير من الآراء، ولم يخرج عن هذه القاعدة سوى وجود الخالق؛ إذ قالوا إن مهيته وجوده؛ لاستحالة التركيب في حقه، فقالوا بعدم وجود بسيط حقيقي إلاّ وجود الخالق عز وجل، وهذا الأمر في نفسه صحيح دل عليه العقل، وتضافرت به النصوص؛ بداهة أن التركيب والتركّب يلازمان الحدوث والحاجة والفقر.

إلاّ أنهم اختلفوا في بيان العلاقة بين المهية والوجود في أن الأصل في التحقق ومنشئية الأثر هو الوجود، والمهية تابعة له، بل هي أمر اعتباري لا واقع له، وهو ما اصطلح عليه بأصالة الوجود، أو أن الأمر بالعكس، واصطلح عليه بأصالة المهية.

والأول اختيار أكثر الحكماء والثاني اختيار أكثر المتكلمين، ويظهر أثره في علاقة الخالق بالمخلوق، وأنه حينما أوجد الأشياء جعل وجودها، ثم انتزعت منه مهياتها أم جعل ذواتها ومنه انتزع وجودها وحيث إنه سبحانه موجود وقع الخلاف بينهم في وجه العلاقة بين وجود الواجب ووجود الممكن، فأصحاب حكمة المشّاء قالوا بالمباينة بينهما؛ لأن الوجود مشترك لفظي بين الحقيقتين، وأما اصحاب الحكمة المتعالية كما يقولون والمتأثرون بها فقالوا بأن الوجود مشترك معنوي بينهما، فهو حقيقة واحدة تشكيكيّة تختلف

في المراتب، وعلى هذا الأساس انتهوا إلى القول بوحدة الوجود والموجود ومساوقة وجود الواجب والممكن وهو الذي أبطله علماء الشريعة، وقالوا بانتهائه إلى الكفر، وعلى خلاف ذلك ذهب المتكلمون.

والذي يظهر من الأدلة النقلية أن الأصل هو المهية في التحقق والجعل؛ لأن الله سبحانه مذوت الذات ومفيض الوجود عليها، وأن المهيات هي الآثار والخواص، وأن الفلاسفة خالفوا الأدلة النقلية، ولكن لا يبعد صحة القول بأن الخلاف المذكور لفظي لا حقيقي[١]؛ لأن التفكيك بين المهية والوجود اعتباري أو تحليلي عقلي، وأما في الواقع فإنهما شيء واحد، فإن العقل إذا لاحظ الموجود قد يلحظ جهة اشتراكه مع غيره وجهة امتيازه التي صيرته شيئاً لا كالأشياء الأخرى، وأعطته آثاره وخصوصياته، ولا شك في أن الوجود هو الجهة العامة المشتركة بين جميع الموجودات، ولذا قالوا بأن الوجود مساوق للشيئية، والشيئية هي أوسع مفهوماً، فالحكماء نظروا إلى أن المجعول الأول هو جهة الاشتراك والمهيات تنتزع منه، والمتكلمون قالوا بأن المجعول هو الذوات الخاصة والوجود ينتزع منها، وبحسب التحليل الذهني تترتب آثار عديدة على المسلكين إلاّ أنها في الحقيقة آثار تحليلية عقلية لا ثمرة لها في الواقع الخارجي، ونلاحظ أن الطرفين يتفقان على أن الخارج عن الذهن هو الأصيل، وأحدهما يسميه الوجود، والآخر يسميه المهية.

ولذا اكتفت الأدلة النقلية ببيان العلاقة بين الخالق والمخلوق من دون أن تفرق بين ذات الشيء ووجوده، وذلك للاتحاد الحقيقي بينهما، ومن هنا لم

---

١ - شرح التجريد (للقوشجي): ص١٧؛ شوارق الإلهام: ج١، ص٤٩.

نتعب المحصلين والباحثين بالخوض بهذه التفاصيل؛ لأنها لا ترجع إلى شيء يذكر في أصول الدين والمعارف الإلهية وإن كان لها آثار عقلية على مسلك الفلاسفة.

ومن الواضح أن الآثار المترتبة على قول الفلاسفة منافية للعقيدة الحقة والتوحيد الصحيح لو بني القول على التفريق بين المسلكين؛ إذ لا معنى للبحث عن وجود مشابهة بين الخالق والمخلوق لاستحالته، وإطلاق الوجود عليه سبحانه من باب الإطلاق اللفظي، وأما حقيقته وجوهره فعقولنا تقصر عنه ولا تدركه إلاّ بالمفهوم الإجمالي الذي محصله نسبة جميع الكمالات اللائقة بشأنه إليه من دون خوض في التفاصيل.

وأما المسألة الثالثة: أي ربط المخلوق بالخالق التي عبروا عنها بربط الحادث بالقديم فقد اختلفوا فيها اختلافاً كبيراً، وذلك لابتلائها بإشكال عويص لم يتمكنوا من حله، فسلكوا فيه اتجاهات عديدة كلها لا تنتهي إلى معنى صحيح.

وخلاصة الإشكال: أن الفلاسفة ذهبوا إلى أن الذات الإلهية علة تامة للأشياء في هذا الكون، وفي عين الحال ذهبوا إلى ضرورة وجود سنخية بين العلة والمعلول، واستحالة صدور المباين، عن المباين وإلاّ لصدر كل شيء عن كل شيء، فالمعلول يعد من مراتب وجود العلة، وارتباطه بها ارتباطاً ذاتياً؛ لأنه يخرج من بطن العلة وليس بأجنبي عنها.

وبناء على هذا وقعوا في تناقض شديد؛ لأن الذات الإلهية قديمة، بينما المعلول حادث، فكيف يعقل أن يكون الحادث صادراً عن القديم وهو مرتبة

من مراتبه الوجودية، إذ لازمه حدوث القديم أو قدم الحادث.

ومن هنا سلكوا اتجاهات متعددة لأجل حل هذا الإشكال، فبعضهم قال بالعقول العشرة الطولية، وبعضهم ذهب إلى الوجود المنبسط وقال بوحدة الوجود، وبعضهم ترقى أكثر فذهب إلى الوحدة الشخصية للوجود، وقال بوحدة الوجود والموجود، ولازم ذلك كله القول بتعدد القدماء، وحيث إن هذه النتيجة منافية لبراهينهم وجهوا قدم العالم بالقدم الزماني والحدوث الذاتي، وهو لا يدفع المحذور؛ لأنه غير معقول في نفسه، أو لا ينتهي إلى محصلن وكل ذلك مبني على أوهام ناشئة من مقدمات خاطئة انتهت بهم إلى هذه النتيجة:

الأولى: ادعاء أن علاقة الخالق بالمخلوق علاقة العلية والمعلولية، فإن هذه العلاقة أبطلتها الآيات والروايات؛ إذ نصت على أن العلاقة هي علاقة الخلق والصنع لا العلية؛ بداهة أن لازم العلية الجبر وانتفاء العلم والحكمة والقدرة، بخلاف الخلق والصنع فإن خصوصيات العلة في علم المعقول لا تناسب كمال الخالق وعلمه وقدرته.

الثانية: ادعاء ضرورة وجود مسانخة بين العلة والمعلول، والحال أن هذا الادعاء يصح في العلل المجبورة كالنار والحرارة ولا ينطبق على العلل المختارة؛ بداهة أن النفس البشرية علة لبعض أفعالها ولكن لا سنخية بينهما؛ لأن الإرادة والاختيار يكفي لصحة الصدور دون الحاجة إلى المسانخة.

الثالثة: أن المعلول حقيقة مغايرة لحقيقة العلة وليس رتبة من مراتبها الوجودية؛ لأنه أثر العلة، والأثر غير المؤثر، وإلاّ لزم الخلف.

ونلاحظ مدى الوهم والقصور في فهم الارتباط الصحيح بين الخالق والمخلوق أوقعهم في شبهة القول بتعدد القدماء، ومنشأ ذلك كله هو الاستغناء عن الشرع في فهم حقيقة الارتباط بين الخالق والمخلوق التي لا يعرفها إلاّ الله سبحانه وحججه، وقد نصت على أن العلاقة ناشئة من القدرة والإرادة الإلهية، والإرادة من صفات الفعل لا صفات الذات، فالعالم حادث والخالق قديم، وقدرته عين ذاته، فيرتفع الإشكال.

المطلب الثالث: منهجنا ومزاياه

بعد أن اتضحت وجوه الخلل في المناهج العقلية والروحية وقصورها عن إيصال الإنسان إلى المطلوب في المعارف والمعتقدات فضلاً عن تأمينه من الأخطار كان لابد من بيان النهج الذي نختاره ونراه اسدّ المناهج وأقربها من الوحي الإلهي وذلك في ضمن أمور:

الأمر الأول: التعريف بمنهجنا وملامح قوته

من المعلوم أن المنهج المعهود في دراسة العقائد في الحوزة الشريفة حر لم يعتمد كتاباً محدداً، وإنما متروك للأساتذة والطلبة والباحثين اختيار ما يرونه مناسباً. نعم تعارف دراسة كتاب شرح الباب الحادي عشر للفاضل المقداد الذي يتناول أصول العقائد الخمسة على النهج الكلامي في مراحل السطوح الأولية، ومن بعده كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي على كلمات الخاجة الطوسي في التجريد، وهو كتاب عميق في محتواه، وواسع في أبحاثه، ومتين في أُسلوبه، ويشتمل على عناصر قوة كثيرة؛ لأنه نحا منحى وسطاً بين المتكلمين والحكماء، وتارة يميل إلى كفة المتكلمين، وتارة إلى الحكماء، بمعنى أنه لم يستند إلى الخلفيات المدرسية والمباني الجامدة في بناء الآراء، بل تحرر من ذلك، ونظر في كل قضية إلى ما يراه الصواب، وفي عين

الحال جمع الكلام والحكمة القديمين، وتطور معهما إلى زمان العلامة ﵀.

كما أنه استوعب أكثر الآراء والنظريات المطروحة في الأبحاث الاعتقادية، إلاّ أنه يؤاخذ عليه ثلاث مؤاخذات:

الأولى: أنه فصل كثيراً في مبادئ العقائد (الإلهيات بالمعنى الأعم) بينما اختصر البحث في ذات العقائد (الإلهيات بالمعنى الأخص) وبالنتيجة جاءت مقدماته أكبر وأعمق من غايته.

الثانية: أن عبارته مضغوطة جداً بما جعله كالألغاز بالنسبة إلى الطالب وأدى إلى اعتزاله؛ لتعذر فهمه على الطالب من دون مدرس، ولصعوبة تدريسه على الأستاذ؛ لأن فك رموزه والغازه يستغرقان وقتاً وجهداً كبيرين، ومن جهة أخرى فإن بعض مطالبه في مثل هذه الأزمنة تعتبر باطلة كما هو في مباحث الطبيعيات، وبعض آخر منها باتت معروفة لا تحتاج إلى مزيد من البحث.

الثالثة: أنه قليلاً ما يعتمد في الاستدلال والمناقشات على الآيات والروايات بما جعله ذا منحى عقلي من دون اعتماد الدليل النقلي إلاّ في القليل. الأمر الذي جعله ناقصاً؛ لتقوّم البحث العقدي بالدليلين العقلي والنقلي، ولا يمكن الاكتفاء بأحدهما على حساب الآخر، وأما غيره من الكتب فيلاحظ عليها هي الأخرى بأنها ذات لغة غامضة ناسبت زمانها، ولا يفهمها في هذا الزمان إلاّ القليل.

وقصورها عن الاستيعاب للمباحث الاعتقادية حتى المهمة منها، وإنما اكتفت ببحث أصول العقائد، وظلت الكثير من التفاصيل الهامة جداً والتي يتوقف عليها مصير الإنسان في الدنيا والآخرة دون بحث. الأمر الذي

انعكس على الباحثين والمتخصصين؛ إذ أوقعهم في اضطراب وغموض تجاه الكثير منها وتتوقف معرفتها على استخلاص واستنتاج من الأدلة النقلية، نظير تفاصيل التوحيد والمعاد، لاسيما مثل حياة القبر والبرزخ والقيامة وتفاصيل مقامات النبوة والإمامة وغيرها.

كما انعكس على سائر الأمة بالجهل بالكثير من هذه الحقائق. هذا فضلاً عن استغنائها عن الأبحاث النقلية واكتفائها بالأبحاث العقلية في الغالب، فإن المناهج التي تدرس حتى في هذا الزمان لا تخلو إما أن تكون قائمة على نهج فلسفي أو كلامي أو عرفاني - بحسب مصطلحهم - والأول منها لا يعتمد الدليل النقلي إلاّ بعنوان مؤيد إذا تطابق مع القاعدة والبرهان عند الفلاسفة، أو تأويله بما يتوافق مع القاعدة والبرهان، وبالتالي وقعت دراسة العقائد في البعد الفلسفي في مشكلتين:

الأولى: الاجتهاد والتشريع والتفسير بالرأي؛ بداهة أن فهم القرآن وتأويله يخضع لضابطتين:

إحداهما: تستند إلى المعنى الظاهر نوعاً، والأخرى إلى بيان النبي والأئمة عليهم السلام للمعنى أو للمصداق، فإذا استند إلى غيرهما كان من الرأي، ولذا قال سبحانه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[1] وورد في متضافر الأخبار: «لا يعلم القرآن إلاّ من خوطب به»[2] وأن التأويل يجب أن يؤخذ منهم عليهم السلام.

---

١ - سورة آل عمران: الآية ٧.

٢ - مستدرك الوسائل: ج١٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القضي وما يجوز أن يقضي به، ص٣٣٥، ح٣١.

الثانية: الجهل المركب، فما أكثر ما يتصوره الفلاسفة والحكماء حقاً يقينياً وهو مخالف للواقع، والشاهد عليه تناقض الفلاسفة في أقوالهم وإبطال بعضهم لأقوال بعض مع أن الحق واحد، وما هو عقلي يقيني لا يقبل الاختلاف كما لا يختلف اثنان على استحالة جمع النقيضين أو رفعهما، وبالتالي فأن النهج الفلسفي في العقائد قاصر عن الإيصال إلى الواقع، وأحياناً يقع في التشريع والتفسير بالرأي، وهما محرمان.

وأما النهج الكلامي الذي درجت الأبحاث العقدية عليه فهو وإن استند إلى الآيات والروايات إلاّ أنه اقتصر على ما وقع الجدال فيه بين المدارس الكلامية أو آراء المتكلمين؛ إذ لم يقرر هذا النهج لغاية المعرفة الإلهية والإيصال إلى المطلوب، وإنما لأجل الدفاع عن الرأي وذب الإيرادات عنه أو تقويته بالأدلة والبراهين لإفحام الخصوم، وبالتالي فهو الآخر وقع في ثلاث مشاكل:

الأولى: الوقوع في مجادلات طويلة وعريضة نقضية وحلية ولسعي كل طرف إلى إثبات حجته وتفوقه على الآخر، وهذه المجادلات أثرت البحث علمياً، إلاّ أنها أخرجته عن غاية البحث العقدي وهو إراءة الحق أو الإيصال إليه في المعارف الإلهية والتي لأجلها خلق الجن والإنس كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1] بناء على وحدة الحقيقة بين العبودية والمعرفة، أو الملازمة بينهما، أو مظهرية العبودية للمعرفة.

الثانية: قصوره واقتصاره على بعض ما وقع الجدل فيه من الأبحاث الأصولية، وأهملت الكثير من المسائل الهامة التي لها آثار علمية وعملية

١ - سورة الذاريات: الآية ٥٦.

على مستوى الإنسان ومصيره دون أن تبحث حتى إجمالاً، ولذا نلاحظ أنها اقتصرت في التوحيد مثلاً على أصل إثبات وجود الخالق ووحدانيته وبيان صفات ذاته وفعله وبعض ما يتفرع عنها، بينما هناك أبحاث أخرى تفصيلة تتعلق بأسمائه وصفاته ومعرفته وطرق المعرفة والتي لا تقل أهمية عن تلك لم تبحث، ومثل ذلك يقال في مباحث النبوة والإمامة نظير مقامات النبي والإمام عليهما السلام وسلطاتهما المعنوية في الوجود، وكذا علمهما وقدرتهما ووظيفة الأمة تجاههما، ومثل ذلك يقال في مباحث المعاد وتفاصيله الكثيرة والدقيقة.

الثالثة: أن الكثير من الآراء الكلامية لم تنج من التفسير بالرأي والاجتهاد وتأويل النصوص القرآنية والروائية استناداً إلى الظنون التي نهى عنها الشرع، ويشهد له أن الذي يتبع كتب المتكلمين يجد في العديد منها أنها مبنية على التعصب والسعي لإفحام الخصم لا بلوغ الحقيقة.

وأما النهج الثالث الذي اشتهر التعبير عنه بالنهج العرفاني فهو الآخر ليس بأحسن حالاً من سابقيه؛ لأنه اقتصر في غالب أبحاثه على مسائل التوحيد وما يتعلق بها انطلاقاً من الذوق والشهود، وسعى لفهم النصوص بأدواته الخاصة، وبالتالي لم يأمن من التفسير بالرأي ولا من الاعتماد على الظنون ولا من مداخلة الشيطان وإيحاءاته؛ بداهة أن الشهود القلبي قد يكون رحمانياً وقد يكون شيطانياً.

ومن هنا وجدنا أن الأنسب بالبحث والأسلم من حيث النتيجة والغاية والأقرب إلى الواقع هو اعتماد نهج رابع يجمع بين ايجابيات المناهج الثلاثة، ويتجنب نواقصها، وفي عين الحال ينطلق من كلام الله وحججه

المعصومينعليهم السلام لمعرفة الخالق ومعرفة حججه لا من العقل ولا من الجدل أو القلب، وبالتالي ينطلق من المعصومعليه السلام لفهم المعصوم لا من غير المعصوم، ويستند إلى النور لمعرفة ذي النور، ومن العلم واليقين لمعرفة غير المعلوم، وشتان بين هذا النهج وبين غيره، وهذا النهج أسسه القرآن والسنّة، وبالتالي امتاز بعدة خصوصيات فاق بها غيره من المناهج:

الأولى: أنه يستنبط الحقائق المعرفية من الآيات والروايات، وبالتالي فهو يبني آراءه على أخبار العالمين بالحقائق، وبالنتيجة يوصل إلى الواقع، ويحقق الغاية من البحث المعرفي إذا أصاب في ترتيب المقدمات لحصد النتائج، ومن أعلم من الخالق وحججه في حقائق الوجود وأسراره سواء في المبدأ أو المعاد، أو ما بينهما في النبوة والإمامة حتى يرجع إليه في معرفتها والإذعان لها.

الثانية: خلاصه من الاجتهاد والتفسير بالرأي؛ لأنه يعتمد النص الإلهي، ويتبع محكمه أو ظاهره، والنص والظاهر مما لا يقع فيهما الاختلاف في الغالب، وغالب الاختلاف يقع في المتشابه ومداخلة الظنون العقلية فيه، وبالرجوع إلى الروايات المحكمة والظاهرة يرتفع التشابه، فيرتفع الاختلاف، وبالتالي فإن الباحث طبقاً لهذا المنهج يكون أقرب إلى الواقع، وأبعد عن الخطأ.

الثالثة: أنه شامل ومستوعب؛ لأن الكتاب العزيز لم يترك صغيرة ولا كبيرة إلاّ أحصاها، وبينتها السنّة الطاهرة، فلا يوجد شيء من الفراغ في المعارف ولا في الأحكام أو الآداب والسنن إلاّ وقد ذكره القرآن، وفصلت مضامينها الروايات، وبالتالي فإن اتخاذهما نهجاً للمعارف الإلهية ينتهي إلى العقيدة الشاملة الكاملة في أصولها وفروعها، وهذه ميزة لم يحظ بها نهج آخر كما عرفت.

الرابعة: ضمان العذر عند الخطأ أو النقصان، فإننا إذا افترضنا وقوع الخطأ في الإستنتاج من الآيات والروايات بسبب الخطأ في الاستناد أو في فهم المستند دلالة كما في القرآن أو سنداً ودلالة كما في السنّة فإنه مادام الباحث قد استفرغ فيها وسعه واعتمد على ما تمت فيه الحجة الشرعية يكون معذوراً في هذا الخطأ، ويكون آمناً على مصيره المعرفي والجزائي اللذين هما الغاية من وراء الإيمان بالعقيدة الحقة؛ لأنه اعتمد الطريق الذي جعله الخالق عز وجل عليه حجة، وألزمه بالعمل بمؤداها، وحرم عليه مخالفتها، فالخطأ في المقدمات أو في النتائج مغفور مادام لم يقصر فيه.

بخلاف المناهج الثلاثة الأخرى فهي لا تخلو إما مخطئة فتقود ناهجها إلى الخطأ، أو متشابهة لوقوع الشك والترديد فيها بسبب اضطراب أقوال أهلها واختلافهم، أو غير مأمونة العواقب لعدم وجود ضمان شرعي أو عقلي يعذر من سلكها وتورط في هفواتها.

وهذه الخصوصية من أهم ما ينبغي أن يلحظه الباحث في شؤون المعارف والاعتقادات؛ إذ لا يصح أن يكتفي الباحث بما تملي عليه قواعد البحث ونتائجه، وإنما عليه أن يبحث أيضاً عن تحصيل الضمان ببراءة الذمة فيما لو أخطأ في الطريق أو في النتيجة، كما يبحث في بلوغ الغاية، وهذا ما قرره الإمام الصادق عليه السلام في قاعدة الأمان وبراءة الذمة في البحث العقدي، ووضع أساسها لدى مناقشته لابن أبي العوجاء - الملحد المعروف- إذ قال له في مقام رده على شكوكه بالخالق: «إن يكن الأمر كما تقول وليس كما تقول

نجونا ونجوت، وإن يكن الأمر كما نقول وهو كما نقول نجونا وهلكت»[١].

وهذا المعنى هو ما أشار إليه القرآن في قضية مؤمن آل فرعون حينما دعاهم إلى الإيمان والفتهم إلى قاعدة الضمان في اتباع طريق الإيمان، بخلاف الكفر إذ قال تعالى: ﴿وَيَٰقَوۡمِ مَا لِيٓ أَدۡعُوكُمۡ إِلَى ٱلنَّجَوٰةِ وَتَدۡعُونَنِيٓ إِلَى ٱلنَّارِ ﴿٤١﴾ تَدۡعُونَنِي لِأَكۡفُرَ بِٱللَّهِ وَأُشۡرِكَ بِهِۦ مَا لَيۡسَ لِي بِهِۦ عِلۡمٞ وَأَنَا۠ أَدۡعُوكُمۡ إِلَى ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡغَفَّٰرِ﴾[٢].

وفي ذلك دلالة على أن طريق الإيمان والإذعان واتباع الأنبياء والأولياء المعصومين عليهم السلام مأمون الضرر، بخلاف غيره، والعاقل لا يترك طريقاً معلوم السلامة ويتبع طريقاً فيه احتمال الضرر؛ لأن العقل والفطرة يحكمان بوجوب دفع الضرر المحتمل الخطير الذي تعد العقائد من أهم موارده.

وواضح أن هذه القاعدة لا تختص بطرق الفلاسفة والعرفاء ونحوهم في المعارف، فتنطبق على العامة باتباعهم للصحابة وتخليهم عن اتباع أهل البيت عليهم السلام في العلوم والمعارف والأحكام والآداب.

ويتلخص أن المناهج المتداولة في الأبحاث المعرفية في الحوزة الشريفة وفي جامعات العلوم الإسلامية بالرغم من أهمية بعضها وثرائها العلمي إلاّ أنها لا تلبي الطموح من حيث صحة النهج وإدراك الغايات وملء الفراغ الفكري والعقدي الذي أخذ بالاتساع بمرور الزمان، كما أن المدارس الفكرية المتعددة لم تخل من هفوات علمية وقصور عن بلوغ غاياتها؛ لأنها في مجملها

١ - الكافي: ج١، ص٧٨، ح٢؛ التوحيد: ص٢٩٨، ح٦.

٢ - سورة غافر: الآيتان ٤١-٤٢.

بعيدة عن القرآن والسنّة بدرجات متفاوتة، فكان لابد من إرجاع البحث إلى نصابه الصحيح وإلفات أنظار الباحثين إلى المنهجية الصحيحة لفهم أصول الدين والغوص في معارفها بأدوات عقلية ونقلية سليمة موصلة إلى الواقع، ومأمونة الضرر، وذلك بالانطلاق من الآيات والروايات لإدراك الحقائق المعرفية بالاستعانة بالعقل وأدوات البرهان؛ ليكون الوحي هو الرائد في المعرفة لا عقولنا القاصرة وأفكارنا المشوشة، ومن هنا فرّعنا على الآيات والروايات الكثير من الدقائق المعرفية والنكات المعنوية، وأدرجناها تحت عنوان حقائق، باعتبار أنها نتائج يقينية أشارت إليها الآيات والروايات خالصة من قصور العقول أو تشابه الصور والمفاهيم الذهنية.

الأمر الثاني: اعتراضان على المنهج

ربما يورد على المنهج الذي اخترناه إشكالان:

الإشكال الأول: أن فهم الآيات والروايات متعذر لولا الاستعانة ببعض القواعد الفلسفية؛ لأن الدليل اللفظي بمفرده قاصر عن إثبات الحقائق الغيبية من دون الاستعانة بقواعد العقل، وبالتالي فإن النهج المذكور لا يستغني عن قواعد الفلسفة والكلام، ولا عن طرق العرفاء.

وفيه جوابان نقضي وحلي. أما النقضي فبالعلماء والفضلاء والموحدين في زمان النبي والأئمة عليهم السلام فإنهم لم يدرسوا الفلسفة، ولم يكن الكلام ولا العرفان بالمعنى المصطلح موجودين، فكيف آمنوا وأذعنوا وبعضهم بلغ الغايات العالية من المعرفة من أمثال سلمان وأُويس القرني وجمع كبير من أجلاء أصحاب الأئمة عليهم السلام.

وينتقض أيضاً بأكثر الموحدين في جميع الأعصار والأمصار الذين لم يدرسوا مناهج الفلسفة والكلام والعرفان. هؤلاء كيف عرفوا وآمنوا وبعضهم بلغ الذروة في المعرفة بما لم يصل إليه كبار الفلاسفة والحكماء والعرفاء؟ بل الذي يتتبع أحوالهم يجد أن ما عند الفلاسفة والعرفاء هي المصطلحات اللفظية، وأما الحقائق والمعاني والمعارف الحقة فهي عند هؤلاء الذين أذعنوا للقرآن والحديث الشريف، ومن خلالهما ارتقوا في الأسباب.

وأما الجواب الحلي فمن وجهين:

الوجه الأول: أن ما يتوقف عليه فهم الآيات والروايات هو الأحكام والقواعد العقلية المنطقية لا الفلسفية، وبينهما فرق، فإن القواعد المنطقية مسلّمات وجدانية وفطرية يتفق عليها جميع العقلاء؛ لأنها ترجع إلى العقل الضروري أو البديهي، بخلاف القواعد الفلسفية فإنها تستند إلى العقل النظري، وغالباً ما تبنى على مقدمات عقلية طويلة حتى تصل إلى النتيجة، فلا مقدماتها فطرية وجدانية ولا نتائجها.

والفرق كبير بين العقل النظري الاستدلالي والعقل الضروري الفطري، فإن الأول يعود إلى البرهان والثاني إلى الوجدان، والبرهان يقترن بالجهل المركب ولا يكون علماً إلاّ إذا تمت مقدماته، وتلازمت ملازمه عقلية صحيحة، وفي نهاية المطاف فإن البرهان ما لم يصل إلى الوجدان لا يكون برهاناً، بخلاف العقل الضروري فإن الحكم فيه لا يتوقف على مقدمات برهانية، بل يحكم به العقل أولاً وبالذات، فمثلاً استحالة اجتماع النقيضين واستحالة الدور وملازمة العلة للمعلول ونحوها فهذه قواعد منطقية يحكم

بها العقل الضروري، ولذا لا يتوقف الإذعان بها على مقدمات عقلية طويلة، بل يذعن بها العقل مباشرة بمجرد الرجوع إلى الوجدان، ولذا لا يختلف عليها أحد من العقلاء، وهذا النحو من القواعد هي التي يتوقف عليها فهم القرآن والسنّة والوصول إلى المعارف الحقة والفيلسوف نفسه يستعين بها في الفلسفة.

وأما القواعد الفلسفية من قبيل أصالة الوجود أم أصالة المهية، وأن الوجود مشترك لفظي أم معنوي، وأنه حقيقة متواطئة أو مشككة، وأن علة الحاجة في الممكن هي الإمكان أم الفقر ونحو ذلك من قواعد تقوم عليها الآراء والمعتقدات الفلسفية فهي ليست من العقل البديهي الوجداني، بل لا يمكن إدراكها ولا معرفتها إلاّ عبر مقدمات طويلة أو معقدة، فهي من شؤون العقل النظري الاستدلالي، وفي الغالب لا تكون يقينية؛ لأن الحكماء مختلفون فيها اختلافاً كبيراً، ولهم فيها اتجاهات متعددة وأقوال متضاربة، والبديهي لا يقع فيه الاختلاف والاضطراب.

على أن العقائد الحقة لا تبتني على أصالة الوجود ولا أصالة المهية، ولو لم يبحث الحكماء في هذه القضية لم يكن لأحد من العارفين حاجة إليها؛ إذ لا تتوقف معرفة الخالق ولا وحدانيته ولا المعاد إليه، ولا معرفة حججه وآياته على ذلك، كما لا تتوقف على أن الوجود مشترك لفظي أم معنوي، وأنه تشكيكي أم متواطئ. نعم حيث أقحم بعض الفلاسفة أو المتأثرين بالنهج الفلسفي هذه المطالب في الأبحاث العقدية توهم البعض بأن فهم العقائد يتوقف عليها، والحال أنها ليست كذلك، ولو كان للقواعد الفلسفية أثر في المعارف والاعتقادات لأشار إليها القرآن والسنّة، ولاستند إليها الأئمة في

مناقشة الفلاسفة من أصحاب المذاهب والأديان المختلفة، واستعانوا بها في احتجاجاتهم، والحال أن الذي يتتبع مجالسهم التي تصدوا فيها لرد شبهات أهل العقائد الباطلة يجدهم قد حقوا الحق، وأبطلوا الباطل بالاستدلال العقلي المنطقي لا الفلسفي.

الوجه الثاني: أن القواعد الفلسفية نفسها لا تصلح أن تكون منطلقاً للبحث العقدي لإشكالين فيها:

الأول: أنها غير مسلّمة لدى جميع الحكماء، وبالتالي فإنه لا يمكن الوقوف على نتائج موحدة في الاعتقادات؛ لأن الفلاسفة أنفسهم مختلفون فيها، ففي الوقت الذي يلتزم البعض بأصالة الوجود واشتراكه المعنوي وتشكيكيته يلتزم آخر بأصالة المهية وباشتراكه اللفظي وبتواطيه، وفي الوقت الذي يلتزم البعض بأن حاجة الممكن إلى العلة هي الإمكان يلتزم البعض الآخر بأن الحاجة هو الفقر وهكذا، ومن الواضح أن النتائج الاعتقادية الحقة يجب أن تكون موحدة ويقينية.

الثاني: أنها غير كلية، فما أكثر ما تنقض هذه القواعد وتبتلى بالإشكالات النقضية والحلية، والذي له تتبع واطلاع على الأبحاث الفلسفية يجد ذلك جلياً.

ومن الواضح أن قاعدية القاعدة تتوقف على كونها حقيقة ثابتة وعامة وليست نتيجة ظنية متزلزلة، ولو افترضنا أنها يقينية مستقرة فهي عند من آمن بها لا عند الجميع، وبالنتيجة لا تنتج نتيجة كلية عامة.

نعم توصل الحكماء في جملة من أبحاثهم إلى بعض النتائج اليقينية

الصحيحة، ولكن يقينها وصحتها نشأ من استنادهم إلى الآيات والروايات، فبمقدار ما استعانوا بالآيات والروايات توصلوا إلى نتائج صحيحة، وأما في الموارد التي تخلوا فيها عن النقل وقعوا في اختلاف وتناقض شديدين أبعدهم عن الصواب وبلوغ الغاية.

ومن هنا قال بعض أهل المعرفة بالحكمة وشؤونها:

كل من نظر في الحكمة الاصطلاحية (الفلسفة) يرى أنها كالغبار في اللجين، ولو فرض فيها شيء صحيح فهو مستلهم من الوحي المبين، أو السنّة المقدسة، وغيره ليس إلاّ من الأوهام والتخيّلات والمغالطات، وكل واحد منها حجاب عن الوصول إلى الواقع، ولذلك كثر الخلاف، وقل الوصول إلى المراد(١).

وبذلك يتضح أن دراسة الفلسفة قبل دراسة العقائد المستوحاة من الكتاب والسنّة لا يزيد الطالب إلاّ بعداً عن الحق، وأن الموقف السليم يستدعي أن نأخذ من الفلسفة ما يتوافق مع مضامين الآيات والروايات لا ما انفرد به الفلاسفة؛ وذلك لأجل بلوغ الواقع، وتحصيل العذر عند الخطأ.

كما ينبغي لمن رام دراسة الفلسفة أن يدرسها دراسة الباحث المتحري عن الصواب لا المستسلم المذعن لقواعدها ونتائجها، وإلاّ كان مقصراً في نتائجه الخاطئة، وقد نص الأئمة عليهم السلام على أن كل علم لا يخرج منهم فهو جهل وضلالة ومصيره إلى النار، والقول بأن نتائج الفلسفة يقينية واليقين حجة ومنجز ومعذر غير سديد؛ لأن اليقين وإن كان منجزاً ومعذراً إلاّ أن الحساب

---

١ - انظر مواهب الرحمن: ج٤، ص٣٨٥، تفسير الآية ٢٦٩ من سورة البقرة.

والعقاب يكون على مقدماته الخاطئة أو التقصير في المقدمات الموصلة إليها، فعدم الحساب على النتيجة لا يلازم عدم الحساب على مقدماتها واسبابها كما هو مقرر في محله.

وعلى طالبي الفلسفة أن لا يغفلوا عن حقيقة أن الفلاسفة غير معصومين، وأن ما يجهلونه أكثر مما يعلمونه، كما هو شأن كل غير معصوم، فالتسليم المطلق لقواعدهم وآرائهم وترك ما يقوله المعصوم عليه السلام ويقرره هو خروج عن النهج العلمي ومقتضيات الإيمان.

وطبعاً ما يقال في الفلاسفة ينطبق على المتكلمين والعرفاء - بالمعنى الدارج - وغيرهم من أصحاب المدارس الفكرية البشرية.

الإشكال الثاني: أن النهج المذكور القائم على الاعتماد على الآيات والروايات في تحقيق المعارف والمعتقدات نهج إخباري، والنهج الإخباري لم يقم على أساس علمي صحيح، بل تسالم الأصحاب على ضعفه، والجواب:

أولاً: إذا كان الاعتماد على القرآن والسنّة نهج إخباري فهو نهج الله ورسوله والأئمة الطاهرين المعصومين عليهم السلام، والعقل والنقل متضافران على حقانيته ووجوب اتباعه، بل وحرمة مخالفته أو الخروج عنه أو عليه.

ثانياً: سلّمنا، وما الضير في النهج الإخباري إذا اتبع الأصول والقواعد العلمية الصحيحة، بل هذا النهج بالمعنى الذي ذكرناه هو ما يجب اتباعه، وأما أقوال الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم فلا دليل على حقانيتها، ولا على صحة العمل بها، ولا جوازه، لاسيما في أصول الدين التي نص الكتاب العزيز والسنّة الشريفة على حرمة التعبد بالظنون فيها، أو أخذها من أفواه الرجال.

ولعل من المفارقات حقاً أن نجد أن بعض أهل الفضل أو كثيراً منهم يبذلون الكثير من جهودهم وأوقاتهم، ويتعبون أذهانهم لأجل فهم كلمات فيلسوف أو متكلم أو عرفاني قاصر غير معصوم، ولا يبذلون مثل ذلك لفهم كلام الله أو كلام المعصوم، وكأن الحجة عليهم هو قول هؤلاء لا المعصوم.

وما أكثر الأعمار والطاقات التي صرفت لفك ألغاز عبارات ابن سينا والفارابي وصدر الدين الشيرازي وأمثالهم دون أن يصرف منها أو مثلها لفهم رموز القرآن ونكاته المعرفية وحقائقه الإلهية، وهذا من الحرمان الحقيقي وسوء الطالع.

ثالثاً: أن الإشكال المذكور في نفسه غامض لا يعرف مقصوده؛ لأنه إن أريد من النهج الإخباري المعنى الاصطلاحي فهو لا يجري في المعارف ومسائل العقائد؛ لأنه يختص بالفقه والأصول، وإن أريد اعتماد الأخبار في فهم المعارف والحقائق الاعتقادية فهو النهج الذي قرره الله وحججه الأطهار عليهم السلام، وإن أريد أنه نهج يتعبد بالخبر دون الاستناد إلى العقل وبالتالي معّطل للعقل ودوره في فهم المعاني فهي دعوى باطلة، لما ستعرف من مطاوي البحث أن العقل معتبر في الأبحاث الاعتقادية، ويستند إليه في أربعة موارد:

الأول: تثبيت أصول العقائد لقيام الضرورة على أن أصول العقائد عقلية وتفاصيلها نقلية.

الثاني: فهم النصوص النقلية واستنتاج الحقائق المعرفية منها.

الثالث: حل التعارضات التي تقع بين النصوص النقلية بالجمع الدلالي أو الطرح.

الرابع: مناقشة الآراء الأخرى نقضاً وحلاً، وهذه هي المساحة التي قامت الأدلة على اعتبار العقل فيها.

فيتحصل: أن الاشكال المذكور لا يستند إلى وجه وجيه.

الأمر الثالث: دور الأخبار في تقويم هذا المنهج

الأخبار الواردة في شؤون العقائد والمعارف الإلهية والتي استندنا إليها في البحث على أربعة أصناف هي:

الأخبار المتواترة، والأخبار المتضافرة، وأخبار الآحاد المعتضدة بالقرائن القطعية، وأخبار الآحاد. هذا فضلاً عن التواتر المعنوي المستفاد من مجموع النصوص النقلية، والنتائج الحاصلة من الصنف الأول والثالث والتواتر المعنوي يقينية، ومن الثاني وثوقية اطمئنانية. أما النتائج الحاصلة من أخبار الآحاد فهي ظنية ملحقة بالعلم تعبداً، ولا إشكال في صحة اعتماد الأربعة الأول، وإنما الإشكال في اعتماد الخبر الواحد في الأبحاث الاعتقادية، وقد وقع الخلاف فيها بين مثبت وناف، إلاّ أن الحق الذي يقتضيه التحقيق هو اعتبارها في الجملة في تفاصيل شؤون العقيدة؛ لتمامية أدلة حجية خبر الواحد، وإطلاقها الشامل للأصول أيضاً، ودعوى الممنوعية بسبب أدلة حرمة العمل بالظن غير ناهضة؛ لأن أدلة اعتبار الخبر تخرجها عن دائرة العمل بالظن خروجاً تخصيصياً أو تخصصياً. نعم تتقيد صحة العمل بالأخبار المعتبرة، ولا شك في أن ما اعتمدنا عليه معتبر.

إما من جهة الوثاقة السندية أو الوثاقة المضمونية؛ لموافقة الأخبار التي اعتمدناها لنصوص القرآن الكريم ومحكمات السنّة والشريعة وقواعد العقل السليم وضرورة المذهب أو الإسلام كما سنرى، ومن هنا لم نقف طويلاً على الأبحاث السندية فيها؛ لعدم الحاجة إليها، لاسيما وأننا جعلنا الآيات الدليل الرائد في الأبحاث وجعلنا الروايات مؤيدة أو مفصلة على ما هو الغالب.

إن قلت: إن ما ذهبتم إليه يتنافى مع طريقة الأصحاب بل إجماعهم؛ إذ منعوا العمل بالظواهر وبالأخبار غير المتواترة فيما يتعلق بأصول الدين، وأدرجوها في ضمن العمل بالظن الذي نص الكتاب على المنع منه، وهو ما صرح به جماعة منهم الشيخ الأنصاري، حيث قال: ظاهر كلمات كثير من العلماء أنه لا يجوز العمل بظواهر الكتاب والخبر غير المتواتر في أصول الدين، ولعل الوجه في ذلك أن وجوب التدين بهذه الأصول إنما هو من آثار العلم[١]، وأخبار الآحاد ظنون، بل ظاهر جماعة منهم الشيخ والسيد المرتضى[٢] وابن إدريس وغيرهم[٣] أن عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الآحاد اتفاقي[٤]، ولازم ذلك بطلان المنهج المذكور؛ لأن الكثير من تفاصيل العقائد مستندة إلى أخبار آحاد، والجواب في المسألة يقتضي أن نستعرضها من جهتين:

---

١ - فرائد الأصول: ج١، ص٥٥٨؛ وانظر كفاية الأصول: ص٢٣٥؛ معارج الأصول: ص٢؛ قوانين الأصول: ص٣٠٨.

٢ - رسائل الشريف المرتضى: ج١، ص٢١١.

٣ - السرائر: ج١، ص٥٠.

٤ - عدة الأصول: ج١، ص١٣١.

جهة الأسباب التي منعت من اعتماد أخبار الآحاد في أصول الدين عند القائلين به، وجهة المناقشة فيها، ويمكن تلخيص أهم الأسباب المانعة باثنين:

السبب الأول: أن دليل اعتبار خبر الواحد هي السيرة العقلائية، وهي دليل لبي، والقدر المتيقن منها هو العمل بأخبار الآحاد في الأحكام، وأما في باب العقائد فلم نحرز استقرارها على ذلك، والنتيجة هي الشك في حجيتها وهو موضوع لعدم الحجية.

السبب الثاني: أن الأصوليين مختلفون في معنى حجية الأمارات على أقوال عمدتها قولان:

أحدهما: أنها بمعنى جعل الطريق غير العلمي بمنزلة العلم تعبداً وترتيب آثاره عليه.

وثانيهما: أنها تعني التنجيز والتعذير، فلا جعل فيها ولا تنزيل، وإنما قيام الأمارة على الشيء موجب للزوم العمل به، فإن أصابت الواقع كانت منجزة، وإلاّ كان العبد معذوراً، وكلا المبنيين لا ينطبقان على العقائد. أما الأول فلأن المطلوب فيها حصول العلم واليقين الوجداني لا التعبدي؛ بداهة أن العلم التعبدي وجداناً ظن ولكنه تعبداً علم.

وأما الثاني فلأن التنجيز والتعذير من شؤون فروع الأحكام والأعمال الجارحية، ولا علاقة له بالعقائد؛ إذ لا معنى لجعل الحجة منجزة ومعذرة في الأمور الاعتقادية.

والحق أن كلا الوجهين غير واردين، وتفصيل المناقشة فيهما يستدعي تحرير محل النزاع فنقول: إن المسائل الاعتقادية على أقسام:

ضروريات دل العقل عليها كأصل وجود الخالق وقدرته وعلمه، فإن الفطرة السليمة تكفي للوصول إليه من دون حاجة إلى دليل نقلي يدل عليها، وكذا النبوة فإن ظهور المعجزة تكفي لإيصال العبد إلى صدق دعواه، ومثله يقال في الإمامة والمعاد، فلذا اتفقت الكلمة على أن أصول العقائد عقلية لا نقلية، ولكن مشكلة الدليل العقلي أنه يثبت الأصل إجمالاً، وأما التفاصيل فيفتقر فيها إلى الأدلة النقلية.

وقسم آخر فيها يقينيات:

وهي العقائد التي دلت عليها محكمات الكتاب ومتواتر الأخبار، أو الأخبار المعتضدة بالقرائن القطعية، نظير صفات الباري عز وجل وأسماء الأئمة الأطهار ﰅ، وتفاصيل المعاد والجنة والنار ونحوها.

وتختلف الضروريات عن اليقينيات في أن مستند الأولى العقل، بينما الثانية النقل، ويشتركان في وجوب الاعتقاد بها، وإنكارها يوجب الخروج من الدين.

وقسم ثالث: الوثوقيات، ويراد بها المسائل التي حصل الوثوق والاطمئنان العقلائي بثبوتها؛ لقيام ظواهر الكتاب وأخبار الآحاد عليها، وهذا القسم على قسمين؛ لأن الوثوقيات بعضها محتف بالقرائن فيفيد الاطمئنان به، كما لو احتف خبر الواحد أو ظهور الآية الشريفة بمضامين الآيات المحكمة والروايات المتواترة فيلحق باليقينيات، وكثيراً ما يحصل للباحث اليقين بمفاد الخبر الواحد إذا لاحظ تعاضد مضمونه مع مضامين الأدعية والزيارات والآيات وغيرها، بل ربما يجتمع من القرائن ما يفيد تواتر المضمون.

وقسم آخر يقوم عليها خبر الواحد المجرد عن القرائن لو افترضنا وجوده في بعض دقائق المسائل الفرعية في العقائد، ولا إشكال في أن مدار الكلام في هذا القسم لا غير؛ لوضوح أن الأدلة الأخرى توجب اليقين الدقي أو العرفي، وهو كاشف عن الواقع ويلازم عقد القلب عليه والتدين به؛ بداهة أن الإيمان يتقرر بالمعرفة وعقد القلب والتسليم والتدين بمؤداها، وهو ما نصت عليه بعض الأخبار[١].

وأما أخبار الآحاد المجردة فهي لا تفيد أكثر من الظن بالواقع. نعم هي حجة على العبد استناداً إلى أدلة الحجية، ولكن بما أن القدر المتيقن منها هو الأحكام الفرعية وقع الإشكال في جواز التمسك بها في العقائد، والجواب عنها يكمن في وجوه:

الوجه الأول: أن أخبار الآحاد المجردة عن المضمون المتواتر أو المعتضد بمضامين القرآن أو المجردة عن القرائن الوثوقية كالإجماع والضرورة من الدين أو المذهب أو البرهان العقلي نادر جداً، وهو في بعض تفاصيل المسائل غير الضرورية من العقائد، بل لعل القول بعدم وجوده غير بعيد كما هو معروف للمتتبعين، وستتعرف عليه في ثنايا البحث، فالإشكال المذكور مبني على فرض لا واقع له.

الوجه الثاني: أن المانع الأول غير سديد في نفسه، وذلك لأن دعوى التمسك بالقدر المتيقن لا تستند إلى وجه وجيه؛ لأن التمسك المذكور يتوقف على وجود شك في إطلاق حجية الخبر، ولا شك فيما نحن فيه، فإن

---

١ - انظر الكافي: ج٢، ص٣٣-٣٤.

أدلة حجيته تشمل الفروع والأصول معاً، ولا دليل على حصرها بالفروع، ودعوى وجود السيرة على الأول غير سديدة، بل المستفاد من الأدلة والوقائع هو العكس، فإن سيرة العقلاء لا تفرق في اعتماد أخبار الثقات بين ما كان متعلقاً بالعقائد أو بالأحكام، كما أنهم في المدارس الوضعية لا يفرقون في اعتماد قول الثقة بين الافكار والمواقف التي ينقلها عن الزعماء والقادة؛ لأن المناط عندهم وثاقة المخبر لا مضمون ما يخبر به، ولا يوجد دليل يمنع أو يصلح للردع عنها، فتكون معتبرة؛ لأنه من قبيل ما لو كان لبان، ويعزز ذلك كله ما استقرت عليه سيرة المتشرعة في عصر المعصومين عليهم السلام، فإن أصحابهم كانوا يتناقلون روايات العقائد والأصول مع بعضهم في مرأى ومسمع من الإمام عليه السلام ولم يردع عن ذلك، بل جرت سيرتهم على تصديق الثقة إذا نقل لهم محاورة عن الإمام عليه السلام، أو قولاً أو مفهوماً يتعلق بشؤون العقائد وترتيب الأثر عليه، وكانوا يعدون المكذب له راداً عليهم؛ بداهة أن كل الشيعة لم يكونوا يحضرون عند الإمام عليه السلام ويستمعون لحديثه، ولم يصلنا ما يدل على أنهم فرقوا بين خبر يتضمن أحكام الفروع وخبر يتضمن معاني الأصول كالجبر والاختيار والصراط والميزان والجنة والنار ونحوها، بل كانوا بمجرد ما يستمعون إلى ذلك ويكون الراوي ثقة يسلّمون له، ويعقدون قلوبهم عليه، ويرتبون الأثر العملي، فسواء كانت حجية خبر الواحد من باب التنزيل والتعبد أم التنجيز والتعذير فإن العقلاء والمتشرعة يعتمدونه، ويرتبون عليه الأثر الاعتقادي والعملي سواء حصل من خبره اليقين أم لا.

نعم القدر المسلّم الذي تضافرت على بطلانه الأدلة هو عقد القلب على الظنون والشكوك الوجدانية أو المستندة إلى إخبارات غير الثقات، وأما

أخبار الثقات فهي أن لم تفد الوثوق أفادت الحجية التنزيلية أو التنجيزية، وهو ما جرت عليه السيرتان معاً.

والخلاصة: أن دعوى وجود قدر متيقن في العمل بأخبار الآحاد لم يقم عليها دليل، بل قام الدليل على خلافها، فعلى مدعي حصر الحجية بالفروع دون الأصول إثباته.

الوجه الثالث: سلّمنا، إلاّ أن الروايات المتضافرة التي شكلت مضموناً متواتراً على اعتبار خبر الواحد واردة بلسان الإطلاق الشامل للفروع والأصول، فتدل بالدلالة المطابقية أو التضمنية على صحة التمسك بخبر الواحد في العقائد، كما تدل بالدلالة التلازمية على عدم تضييق السيرة المدعاة بالفروع.

منها: رواية عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً عن الرضا عليه السلام قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسالك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ فقال: «نعم»[١].

وهي دالة على جواز العمل بأخبار الثقة في العقائد من جهتين:

الأولى: الانصراف، فإن المتبادر من معالم الدين هو الأصول؛ لأنها التي يقوم عليها الدين، وأما الفروع فهي من التوابع، وهذا ما تشهد له اللغة؛ إذ المعلم فيها هو العلامة يتميز بها الشيء، وتكون دليلاً عليه، يقال معلم الطريق أي دلالته، والجمع معالم[٢]، وربما يعضده العقل؛ بداهة أن الجاهل

١ - الوسائل: ج٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص١٤٦، ح٣٣.

٢ - لسان العرب: ج١٢، ص٤٢٠، (علم)؛ مجمع البحرين: ج٣، ص١٢٣، (علم)؛ المعجم

بالأصول وما ينبغي الاعتقاد به يدور أمره بين أربع خيارات إما أن يسعى لتحصيل العلم العقلي أو النقلي وهو غير حاصل، دائماً فيوجب العسر والحرج والتكليف بغير المقدور، أو لا يلتزم بشيء منها ولا يذعن لها بحجة الجهل وهو باطل؛ لاستلزامه الخروج عن الإيمان، أو يعتمد فيها على كل خبر ولو كان ضعيفاً أو غير ثقة وهو باطل، أو يلتزم بمؤدى خبر الثقة لأنه ينقل عن الإمامعليه السلام وهو الحق لما فيه من ضمان لبراءة الذمة.

الثانية: قول السائل: «كل ما احتاج إليه من معالم ديني» فإن لسان العموم يشمل الأصول والفروع، وبقوله: «آخذ عنه معالم ديني» يندفع محذور المنع عن اعتماد خبر الثقة في الأصول؛ لأن الثقة ليس هو مرجع الأخذ حتى يرد المحذور، بل هو واسطة وطريق والمرجع هو الإمامعليه السلام، وعليه فإذا ثبت وجود قول الإمام بالطريق المعتبر كفى في الاعتقاد والتدين به والتسليم له.

وقريب منها رواية علي بن المسيّب الهمداني عن الرضاعليه السلام إذ أرجع السائل إلى زكريا بن آدم لأخذ معالم الدين[1].

ومنها: رواية جميل بن درّاج عن أبي عبد اللهعليه السلام في وصف جماعة من أصحابه الرواة. قال فيهم: »كان أبي ائتمنهم على حلال الله وحرامه، وكانوا عيبة علمه، وكذلك اليوم هم عندي مستودع سرّي .. إذا أراد الله بأهل الأرض سوءاً صرف بهم عنهم السوء، هم نجوم شيعتي أحياءً وأمواتاً .. بهم يكشف الله كل بدعة. ينفون عن هذا الدين انتحال المبطلين وتأويل

الوسيط: ج٢، ص٦٢٤، (علم).

١ - الوسائل: ج٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص١٤٦، ح٢٧.

الغالين، ثم بكى» فقلت: من هم؟ فقال: «من عليهم صلوات الله وعليهم رحمته أحياءً وأمواتاً بُريد العجلي وأبو بصير وزرارة ومحمد بن مسلم»[١] وتدل على المطلوب من جهتين:

الجهة الأولى: قيام الضرورة على أن أحاديث الأئمة عليهم السلام لم تكن منحصرة في الأحكام الفرعية، بل ما ورد عنهم في أمور العقيدة لا يقل عن الأحكام إن لم يكن أكثر منها، وكيف كان فإن منطوق الحديث يدل على وجوب تصديق إخبارات هذه الثلة المذكورة سواء كانت في الفروع أو في الأصول، وهو ما يقضي به العقل والارتكاز العقلائي والمتشرعي، ولذا لم يفرق أحد بين روايات المذكورين سواء كانت في الأحكام أم في العقائد أم غيرهما، ولو فرق أحد يعدونه مخالفاً وخارجاً عن النهج العقلائي في فهم الكلام.

الجهة الثانية: قوله عليه السلام أن هؤلاء: «بهم يكشف الله كل بدعة ينفون عن هذا الدين انتحال المبطلين وتأويل الغالين».

فإن المتبادر منه هو ما يتعلق بالأصول والعقائد أو لا أقل من ظهورها في الإطلاق، فحملها على الأحكام فقط تصرف في الإطلاق من دون دليل.

ومنها: معتبرة القاسم بن العلاء التي رواها الكشي عن علي بن محمد: «فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يؤديه عنا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرّنا، ونحملهم إياه إليهم»[٢] وهي صريحة في النهي عن

---

١ - الوسائل: ج٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص١٤٥، ح٢٥.

٢ - اختيار معرفة الرجال: ج٢، ص٨١٦، ح١٠٢٠؛ الوسائل: ج٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص١٥٠، ح٤٠.

التشكيك فيما يرويه الثقات، ولازمه وجوب التصديق.

ومن الواضح أن ما يرويه الرواة عنهم وسرهم لا يختصان بالأحكام، بل لعل ما ورد في العقائد والأصول أهم وأعظم، إلى غير ذلك من الأخبار وهي كثيرة.

والحاصل: أن المستفاد من منطوق مثل هذه الأخبار هو لزوم اعتماد خبر الثقة إذا تعذر سبيل العلم واليقين بالأحكام أو بالعقائد، وأن هذه الطريقة قررها الأئمة الأطهار عليهم السلام، فإذا عمل بها واعتقد العبد وسلّم كان معذوراً عند الخطأ، وبالغاً للواقع عند الإصابة، وهي في مجموعها متواترة إجمالاً أو معنىً بما يوجب اليقين بهذه النتيجة فيندفع الإشكال من أصله.

هذا فضلاً عن أن حصر اعتبار الخبر في فروع الدين يستلزم مخالفة الحكمة من جهات:

الأولى: ترجيح الفروع على الأصول وإشباع الشرع الحاجة في الفروع وإبقاء الأصول على المتواترات والبراهين العقلية، وهي في مجملها قليلة بالقياس إلى عموم العقائد.

والثانية: الإخلال بمرجعية المعصوم عليه السلام في الأصول والتفسير وسائر المعارف غير الفقهية، وتعطيل العمل بالكثير من الأخبار الواردة في غير الأحكام وسد باب الحجة فيها.

والثالثة: فسح المجال للتخرصات والظنون الباطلة للتدخل في شؤون الدين بسبب الفراغ.

ومن ذلك تظهر عدة نتائج أخرى:

النتيجة الأولى: أن دلالة خبر الثقة المعتبر على الحقيقة الاعتقادية يوجب الأخذ بها وعقد القلب، عليها والتسليم لها والتدين بها مادام لا يوجد دليل مانع كمخالفتها لضرورة دينية أو مذهبية أو إجماع أو تواتر أو حكم عقلي ضروري أو محكم للكتاب العزيز ونحو ذلك، بل لا يجوز مخالفتها؛ لأن المخالفة من موارد الرد عليهم وإنكار الحجة بالرأي والاجتهاد مقابل النص.

النتيجة الثانية: أن ما يقال في العقائد يقال في تفسير القرآن وبيان معانية، فإن ورود الرواية من النبي والإمام عليه السلام في تفسير الآية الشريفة المتشابهة أو الظاهرة يدل على بيان المراد الجدي منها؛ لأنهم القرآن الناطق، ولا يعرف القرآن إلاّ من خوطب به، وعرف محكمه ومتشابهه، وظاهره وباطنه، وتفسيره وتأويله، وناسخه ومنسوخه، ومن المسلمات عند البلاغيين والأصوليين أن المراد الجدي للمتكلم هو الحجة الذي يجب اتباعه وترتيب الأثر عليه، ويعرف ذلك من خلال الأصل العقلائي القاضي بأن إطلاق الكلام وعدم نصب القرينة يدل على أن المتكلم يريد الظاهر وأخذ به، وأما إذا نصب قرينة على المراد وجب اتباع القرينة، وهذا ما ينطبق على الرواية الواردة عن المعصوم.

نعم حصر دلالة الآية بما قامت عليه الرواية يتقوم بركنين:

أحدهما: وجود الدلالة المطابقية للرواية على المعنى المراد.

ثانيهما: وجود دلالة على نفي ما عداه ولو تستفاد من الدلالة التلازمية أو التضمنية أو القرائن الحالية أو المقامية ونحوها.

كما ورد في مثل آية التطهير وآية إكمال الدين وإتمام النعمة وآية الرجوع إلى أولي الألباب والراسخين في العلم ونحوها التي دلت الروايات على تفسيرها بآل محمد صلوات الله عليهم أجمعين وإن كان السياق أو الظهور البدوي يفيد غير ذلك، ومثله يقال في آيات الأحكام كآية الوضوء والمسح على الأرجل، وبذلك يتضح بعض السر في فهم دلالات الكتاب العزيز ولزوم الرجوع إلى الروايات في فهم معانيه وعدم صحة الاكتفاء بالمعاني اللغوية أو السياقية ونحوها.

فإن ظاهر القرآن قد يراد غير ظاهره، وقد جعل الشرع الروايات قرينة على ذلك، فعدم الرجوع إليها والحال هذه يستلزم الوقوع بمعضلة التفسير بالرأي والافتراء على الله سبحانه، وقد اتفق أهل المعقول والمنقول أن الظهور يكشف عن المراد الجدي مادام لم يرد من المتكلم قرينة على الخلاف، وقد أوكل الله سبحانه بيان مراده إلى النبي والأئمة عليهم السلام؛ لأنهم قرين القرآن ولم يفترقا عنه حتى يردا الحوض، وما أن تمسكت بهما الأمة فلن تضل أبداً، ومادام هذا الاحتمال موجوداً فإنه يجب الفحص عن الأخبار في فهم معاني القرآن والالتزام بمؤداها. نعم لا يصح حصر مضامين القرآن بما قامت عليه الروايات، إلاّ إذا علمنا بأن مضمون الرواية هو المقصود مع وجود دلالة على نفي ما عداه، وما دام لا توجد هكذا دلالة نحيل مضمون الرواية على تفسير المصداق أو أظهر المصاديق أو بيان المصداق الحق ونحو ذلك من وجوه، وبهذا نجمع بين مسلك الأخباريين والأصوليين كما قررناه في محله.

النتيجة الثالثة: أن منهجية الآيات والروايات تتوافق مع غايات الشريعة في بعثة النبي صلى الله عليه وآله ونصب الأئمة عليهم السلام، وتقود الإنسان إلى غاياته الوجودية،

بخلاف سائر المناهج الأخرى. يعرف ذلك من خلال الفوائد المترتبة على اعتماد الروايات في فهم القرآن والمعارف الاعتقادية وهي كثيرة:

الأولى: رفع الغموض والتشابه وإيصاله إلى الواقع؛ بداهة أن الإنسان بمعزل عن الوحي يقصر عن بلوغ الحقائق الغيبية مهما حاول أن يعرفها؛ لأن المحدود لا يحيط باللامحدود، فالرواية وإن كانت من قبيل خبر الواحد تأخذ بيديه وتهديه إلى الواقع؛ لأنها صادرة عن الوحي العالم بالواقع، وبذلك يرتقي الإنسان في معارفه، ويبلغ الحقائق الواقعية، وينجو من التخبط والاضطراب.

الثانية: إيجاد العذر إذا ظهر خطأ ما اعتمد من الروايات من جهة اختلاط غير الحجة بالحجة، وينجو من معضلة العمل بالظنون في أصول الدين، أو العمل بالرأي والافتراء على الله أو المعصوم ونحوها من عناوين فاسدة ومفسدة.

الثالثة: انطباق عنوان التسليم والطاعة للحجج الإلهية وعدم المخالفة لها أو الاستغناء عنها بالآراء والظنون، فيستحق صفة الإيمان والعبودية، فإن للانقياد والتسليم قيمة معنوية عالية تزكو بها نفس الإنسان ويصفو قلبه، فيكون قابلاً لنيل الفيوضات الإلهية والمعارف الربانية، بخلاف العكس.

الرابعة: إدراك الخصوصيات والآثار النورانية في القرب من الله سبحانه ونيل رضا أوليائه﷩، ولذا دعا النبيﷺ لمن يسمع مقالته ويبلغها[1]؛

---

١ - الكافي: ج١، ص٤٠٣، ح١؛ الأمالي (للصدوق): ص٤٣٢، ح٣؛ بحار الأنوار: ج٢، ص١٤٨، ح٢٢.

وطلب الرحمة الإلهية لمن يروي حديثه وسنّته[١]، وعد الأئمة عليهم السلام الراوي لحديثهم أفضل من ألف عابد[٢]، ونصّوا على أن درجات الرجال ومنازلهم من الأئمة عليهم السلام تكون على قدر الرواية عنهم[٣]، وظاهرها تعليق الآثار المذكورة على مجرد الرواية؛ لما لذات الرواية من الخصوصية، فتدل على تأكد هذه الآثار على صورة العمل بها بالأولوية القطعية، كما أن إطلاقها يشمل روايات الأحكام والعقائد والتفسير وسائر الحقائق الأخرى.

الأمر الرابع: دور العقل في تقويم المنهج

قد يقع التعارض بين العقل والنقل في المسائل الاعتقادية، وقد ذهب الفلاسفة إلى تقديم العقل مطلقاً، واحتجوا لذلك بوجهين:

الأول: أن حجية الدليل النقلي متوقفة على البرهان العقلي، فلولا العقل لم يثبت النقل، فلا يعقل تقدم النقل عليه، وعليه فلو أريد تقدم النقل على العقل لزم المحال؛ لاستلزامه إبطال الشيء لنفسه؛ بداهة أن حجية النقل متوقفة على دليل العقل، فلو تقدم الدليل النقلي على العقل لازم إبطال الدليل النقلي لنفسه.

الثاني: أن الأدلة النقلية تستند إلى الظهور وهو ظني، بينما الدليل العقلي

١ - عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج١، ص٤٠، ح٩٤؛ بحار الأنوار: ج٢، ص١٤٤، ح٤.
٢ - بصائر الدرجات: ص٢٧، ح٦؛ الكافي: ج١، ص٣٣، ح٩؛ بحار الأنوار: ج٢، ص١٤٥، ح٨.
٣ - الكافي: ج١، ص٥٠، ح١٣؛ بحار الأنوار: ج٢، ص١٤٨، ح٢٠.

علمي، والظن لا يقاوم العلم[1]، والحق أن ما أفادوه إن أرادوا به الإطلاق وتثبيت قاعدة كلية فهو باطل؛ لأن العقل لا يملك القدرة الكافية على فهم الحقائق الغيبية دائماً، بخلاف النقل؛ لأنه مستند إلى الخالق العليم تبارك وتعالى، فترجيح العقل على النقل فيها يستلزم تقديم الوهم على العلم، بل المحال، لأن قدرة العقل واعتباره مستند إلى قدرة الخالق وعلمه وحكمته، فترجيحه على قوله سبحانه بالوحي الصامت أو الناطق مستلزم لأبطال نفسه.

على أن بناء حجية الظواهر على الدليل العقلي غير سديد؛ لأنه خلط بين ما يقضي به العقل وما يقره العقلاء ويسنون عليه نظامهم، وقد ثبت في الأصول أن حجية الظواهر تستند إلى بناء العقلاء لا حكم العقل، فان العقل لا يقر بحجية الظاهر لوجود احتمال الخلاف فيه، إلاّ أن العقلاء يقرونه لعدم اعتنائهم باحتمال الخلاف؛ لأن الاعتبار بالاحتمال المذكور يخل بالنظام، كما أن الأدلة النقلية ليست جميعها ظواهر، بل بعضها نصوص محكمات، وهي يقينية يمكن أن تتقدم على حكم العقل، وبه يبطل الاستدلال. هذا فضلاً عن أن الخبر الظني بعد قيام الدليل على اعتباره يكون علمياً أو معلوم الحجية، وهو يكفي في الاعتماد.

هذا كله من حيث مناقشة الإشكال، وأما من حيث أصل المدعى فإن العقل بما هو لا يصلح أن يكون دليلاً على العقائد مطلقاً، بل لابد من التفصيل فيه.

---

١ - انظر بحار الأنوار: ج١، ص١٠٤.

وتقرير ذلك يستدعي بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: أن الوجدان والبرهان يشهدان بأن المدركات العقلية محدودة والعقل قاصر عن إدراك حقائق الأشياء أكثر بكثير من علمه بها، وحتى ما يعلم به العقل فكثيراً ما لا ينجو من الوهم والظن، ولا يشك أحد في أن نتائج العقل بعضها قد تكون صائبة وبعضها خاطئة ناشئة من خلط البديهي بالوهم والظن، خصوصاً في الأمور العقلية العميقة فضلاً عن الحقائق الغيبية، ومن هنا نجد كثيراً ما يختلف علماء الرياضيات والفلاسفة وتضطرب كلماتهم منذ العهد الأول لنشأة هذه العلوم إلى يومنا هذا، والمتتبع لآرائهم يجد الكثير من الشواهد على هذه الحقيقة.

المقدمة الثانية: أن الحقائق التي تتعلق بالعقائد وأصول الدين أكثرها غيبيات أو ترجع إلى البطون، فإن عالم الملكوت أوسع بكثير من عالم الملك والشهادة، وبالتالي فإنها تخرج عن حيطة العقل وقدرته على دركها، وهذه قضية بديهية وجدانية لا ينكرها أحد، فلذا يحكم العقل بقبح اقتحامها والسعي للتعرف عليها بمعزل عن الدليل والمرشد، كما هو الحال في تعلم سائر العلوم والمعارف، فالاستغناء بالعقل فيما لا سبيل له إليه ظلم للعقل، وتجاوز على صلاحياته ونقض للغرض.

المقدمة الثالثة: أن الدليل الوحيد الذي يمكن أن يستعين به العقل لبلوغ هذه الحقائق هو الوحي الصامت والناطق؛ لأنه المطلع على تلك العوالم والعالم بخصوصياتها وآثارها، فلا غنى للعقل عن الوحي في إدراك الحقائق الغيبية، كما لا غنى للنقل عن العقل في إيصال هذه الحقائق إلى الأذهان، ومن هنا ورد في الأخبار الشريفة أن بالعقل عَرَف العباد خالقهم، وأنهم المخلوقون،

وأنه المدبر لهم وأنهم المدبَّرون[١]، وهذه أيضاً من الحقائق الواضحة التي لا يختلف عليها الإلهيون.

ومن هنا، قال بعض الفقهاء والمتكلمين بعدم وجوب تحصيل المعرفة الإلهية بالبراهين العقلية التي أقامها المتكلمون، واكتفى بتحصيلها من أي سبب حصل، ورد الإجماع الذي أدعاه العلامةﷺ على الوجوب بالبرهان في الباب الحادي عشر[٢] بالإشكال في الصغرى؛ لأن المسألة خلافية، وعلى هذا الأساس ذهب إلى كفاية تحصيل المعرفة من أي سبب كان، بل نص على أن البراهين العقلية لا تجدي شيئاً ولا توجب معرفة؛ لما فيها من الخدشات والمناقشات، فدراستها لا تنفع إلاّ في مقام الجدل وإفحام الخصم لدى المناظرة، ومن هنا صرّح بعض المتكلمين بعدم إجداء البراهين العقلية في تصحيح العقائد[٣]، واكتفوا بتحصيل المعارف من طرق الحس والنقل. نلخصها في ثلاثة:

الأول: ما يثبت بالتواتر من خصوصيات الأنبياء والأولياء النفسية والعلمية والأخلاقية، فإنها كاشفة عن وجود معرفة عظيمة راسخة لديهم عن المبدأ والمعاد والجزاء والجنة والنار.

وقال بعضهم: إن التأمل في صبر مولانا أمير المؤمنينعليه السلام على المصائب التي حلّت به بعد رحيل رسول اللهﷺ وتحمله لأجل الدين بالرغم من قدرته على استرداد حقه المغتصب يورث اليقين بصحة معتقده[٤]، وهكذا ما يلحظ

١ - الكافي: ج١، ص٢٩، ح٣٤.
٢ - الباب الحادي عشر: ص٤.
٣ - انظر نتائج الأفكار: ج٣، ص٣٦٩.
٤ - انظر نتائج الأفكار: ج٣، ص٣٧٠، (بتصرف).

في مواقف النبي ﷺ قبل وبعد البعثة وشهادة الحسين عليه السلام وسائر الأئمة عليهم السلام.

فإن الوقوع الخارجي أقوى دليل على صحة الشيء وواقعيته.

الثاني: القرآن الكريم، فإن من يعلم بأنه ليس من صنع بشر يتيقن بكل ما يخبر به من معارف ومعتقدات تتعلق بوجود الخالق وصفاته وأفعاله وثوابه وعقابه وأنبيائه ورسله وغيرها.

الثالث: التواتر، فإنه قد أخبر الآلاف من الثقات المتحرزين عن الكذب بوحدانيّة الخالق ونبوة النبي والمعاد، والتواتر يفيد العلم.

وباختصار: إن معرفة العقيدة لا تتوقف على البراهين العقلية، بل يكفي في امتثال وجوبها تحصيلها من أي طريق، والوصول إلى العلم بها، فلو حصل ذلك من قول الآباء والأمهات بعد الوثوق بصدقهم كفى، وليس ذلك من التقليد في شيء؛ لأن التقليد عبارة عن الأخذ بقول الغير من دون علم، ولا حجة سوى قول الغير، وأما إذا أفاد قولهم العلم كان الاتباع للعلم وليس للقول، وكذا لو أخبر من ثبتت عصمته وعلو مكانته بشيء من العقائد فإنه يفيد العلم، كما إذا ثبت بالتواتر أن المولى أمير المؤمنين صلوات الله عليه قال: إن لنا ربّاً عالماً قادراً حكيماً غنياً قيوماً إلى غير ذلك من صفات الذات والفعل فإنه يحصل العلم بصدقه.

وهذه أسهل وسائل المعرفة وأصفاها، وبها تصحح العقائد، بخلاف الأدلة والبراهين العقلية التي تعرّض لها المتكلمون في كتبهم فإنها لا تجدي في صحة العقيدة أصلاً[1].

---

١ - انظر شوارق الإلهام: ص٨٢.

ومن هنا قال في الشوارق: إن تلك البراهين تجدي في مقام المناظرة وإلزام الخصم لا في مقام تصحيح العقيدة؛ لأنها غير خالية عن الإشكالات النفسانية أو الشيطانية أو كلتيهما[١].

وعليه فإن العقائد الحقة إن أخذت من عين صافية أعني أهل بيت الوحي والرسالة عليهم السلام نجا صاحبها، وإلاّ هلك؛ لأن براهين المتكلمين والحكماء وغيرهم القائمة على الاستدلالات العقلية المجردة غير مأمونة، ولا تخلو من تناقضات تنقض الغرض ولا توصل إلى المعرفة الحقة.

ومن مجموع هذه المقدمات يتحصل أن العقل يدرك قصوره الذاتي عن بلوغ الحقائق الغيبية، كما يدرك إحاطة الشرع وعلمهُ بتلك الحقائق، فيجزم بأن ما يقوله الشرع ويخبر به عن تلك الحقائق حجة، ويجب إتباعه، ويقبح مخالفته، كما يحكم بأن الاستغناء عنه في الوصول إلى تلك الحقائق وإدراك ما هي عليه من الواقعية والحقانية محال؛ لاستحالة إحاطة المحدود باللامحدود.

كما يحكم بأن الاعتماد على النقل هو الطريق الآمن الذي يضمن فيه السلامة من الخطأ والنجاة من الأضرار، ويشهد لهذا أننا نجد أن طريقة أولياء الله في معرفة الله سبحانه ودعوة الناس إليه قائمة على النظر في آياته وإدراك آثار جلاله وجماله، والتبصر بشواهد ربوبيته وصنائع قدرته ومظاهر لطفه ورحمته انطلاقاً من الفطرة التي فطر الناس عليها، بينما أقام الإلهيون بأصنافهم المختلفة لإثبات ذلك الأدلة والبراهين العقلية، وهي مع غض النظر عن صحتها وسقمها ليست مما كلف الله سبحانه بها العباد، وليست

١ - نتائج الأفكار: ج٣، ص٣٧٢، (بتصرف).

الطريقة التي يجب على الناس اتباعها للدخول في الإيمان؛ لأنها مما يتعذر عليهم عادة كما اقر بذلك أكابرهم، ولذا نجد أن الفلاسفة والحكماء - وبعد تحر ودراسات صرفوا فيها أعمارهم، وأجهدوا أنفسهم في تقوية بنيان البرهان وتقويم دعائمه وأركانه - يقرون بأن براهينهم إذا قورنت بالدلائل القرآنية والاستدلالات المأثورة عن النبي والأئمة عليهم السلام ضعيفة غامضة غير ناهضة بإقناع البشرية، بينما يدرك دلائل القرآن والسنّة عموم الناس، ويذعن لها الفيلسوف والعالم والجاهل، وإليه يشير قول أمير المؤمنين عليه السلام: «من اعتمد على الرأي والقياس في معرفة الله ضلّ، وتشعبت عليه الأمور»[١] وعلله في حديث آخر بأنه: «لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته»[٢].

وفي ذلك وضع ضابطة كلية لحدود المعرفة الإلهية، وهي أن العقول تدرك من المعارف أصولها بصورتها الإجمالية، فلابد من الاستعانة بالنقل في فهم تفاصيلها، وهذا ما يؤكده حديثه الآخر: «لم يتناه سبحانه في العقول فيكون في مهب فكرها مكيفاً، ولا في رويّات خواطرها محدداً مصرفاً»[٣].

وأما من حيث معالجة التعارض فإنه يتوقف على معرفة أصناف العقل وبيان القسم الذي يصلح أن يعارض النقل، ويقتضي تأويل النقل بما يتوافق معه فنقول:

---

١ - تصنيف غرر الحكم: ص٨١، ح١٢٧٧.

٢ - تصنيف غرر الحكم: ص٨١، ح١٢٧٥.

٣ - تصنيف غرر الحكم: ص٨١، ح١٢٧٦.

العقل البديهي والكسبي

إن العقل الذي يعتمد في الأبحاث ااعتقادية وغيرها قسمان: العقل الضروري البديهي والعقل النظري الكسبي، ولكل منهما أحكامه وآثاره.

أما العقل البديهي أي الضروري الذي يقوم على الفطرة والمرتكزات الفطرية في باطن الإنسان فهو لا يتعارض مع النقل بوجه من الوجوه؛ لأنه شرع من داخل، بل يكون العقل قرينة لبية على فهم الدليل النقلي، نظير حكم العقل بضرورة أن يكون السؤال في مثل قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[1] من أهل القرية لا ذاتها؛ لوضوح أن ذات القرية مما لا يدرك ولا ينطق فتتوقف صحة الكلام وعقلانيته على تقدير الأهل، فالعقل هنا يكون قرينة على ظهور الآية أو فهم المراد منها، ونظير ذلك يقال في دلالات الاقتضاء والإشارة والإيماء على ما قرر في الأصول[2].

والوجه في تقديم العقل البديهي على النقل هو ضرورة تطابق العقل والنقل فيه بما يجعل العقل قرينة على المراد، ولو أخذ بالعكس يلزم منه الدور؛ لأن إثبات الشرع يتوقف على حكم العقل البديهي، فلو تقدم النقل عليه لزم منه توقف الشيء على نفسه، وعلى هذا الأساس يحمل الدليل النقلي على ما يقتضيه العقل البديهي؛ لأن أدلة اعتبار الدليل النقلي منصرفة عن صورة تعارضها مع العقل البديهي؛ لما عرفت من الوجهين العقلي والعقلائي؛ بداهة أن العقلاء يستهجنون الكلام المخالف للبداهة والوجدان، ويعدونه خروجاً

---

١ - سورة يوسف: الآية ٨٢.

٢ - انظر المهذب في أصول الفقه: ص٢٣٥.

عن النهج السليم، ولو افترضنا وقوع ذلك خارجاً فلابد وأن يأولونه في المعنى، أو يردونه في السند على ما قرر في الأصول، وأما العقل النظري فإن نتائجه على قسمين:

الأول: النتائج التي يتوصل إليها العقل بالاستعانة بالوحي والاستهداء بهديه، وهذه مقبولة؛ لأن مثل هذه النتائج ترجع إلى الفطرة فتكون بديهية، ومآلها إلى العقل البديهي؛ لوضوح أن الشرع لا يخالف الفطرة في شيء من أحكامه، ولذا لا يختلف العقلاء على مثل هذه النتائج، كما هو الحال في نتائج العقل البديهي، ومثل هذه النتائج مما تصلح أن تكون قرينة على فهم المراد من النقل، أو توجب تأويله أو حمله على خلاف ظهوره لذات الملاك الذي ذكرناه في تقدم العقل البديهي على الدليل النقلي، ومن هذا القبيل الروايات الدالة على نفي الجسمية والتركيب عن الخالق تبارك وتعالى، فإنها تتوافق مع حكم العقل باستحالة كونه جسماً أو مركباً؛ لأن ذلك يخرجه عن كونه غنياً عن الكل.

وواضح أن النقل هو الذي أرشد العقل إلى أن الخالق ليس بجسم ولا بمركب، وأنه ليس كمثله شيء، ولا تدركه الأبصار، فتوصل إلى ضرورة ذلك ومنع من كل دليل آخر ظاهر في الخلاف.

فحكم العقل هنا وإن كان نظرياً اكتسابياً لأن حكمه يتوقف على ترتيب جملة من المقدمات لتحصيل هذه النتيجة كفهم معنى الجسم والجسمية وما يقابلها، وفهم معنى الحاجة، وهي من شؤون العقل النظري الكسبي ووجه تنافيها مع كمال الباري عز وجل وجلاله إلاّ أن هذه الأحكام العقلية مما ترجع إلى البداهة؛ لأن إذعان العقل بها ناشئ من الوجدان والفطرة؛ إذ لا

يعقل أن يكون الخالق مفتقراً إلى الغير، والجسمية وآثارها ملازمة للاحتياج والفقر، ولذا تكون قرينة على فهم المراد، فتوجب حمل الكلام على مقتضى حكم العقل كما في الآيات الظاهرة في التجسيم كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[١] و: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[٢] و: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٣] ونحوها. وكذا الآيات الظاهرة في منافاة عصمة الأنبياء كقوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ﴾[٤] ونحوها، فإن مثل هذه النصوص تتنافى مع حكم العقل بلزوم تجريد الخالق عن الجسمية وتعصيم الأنبياء؛ لأن التجسيم وعدم العصمة يخلان بكمالهما، وهذا الحكم العقلي وإن كان نظرياً بحسب ظاهره لتوقفه على مقدمات كسبية عديدة إلاّ أنه في المحصلة يرجع إلى العقل البديهي، لأن غنى الخالق وكماله وكمال أنبيائه ورسله مما تقضي بها البداهة لذا لا يختلف عليها العقلاء إذا التفتوا إلى آثارها والاختلاف الحاصل بها - كما يلحظ في أقوال اليهود والنصارى والعامة في التوحيد في التثليث والتعجيز والتركيب بزيادة الصفات على الذات وعدم العصمة - فيرجع إلى الشبهة أو المكابرة، وعلى هذا الأساس فإن الدليل النقلي المعارض لأحكام العقل هذه يشك في مراده، أو يشك في صدوره، أو في جهة الصدور، فيؤول في الأول، ويعرض عنه في الثاني، أو لا يعمل به في الثالث.

ويتضح مما تقدم أن العقل في هذه الأحكام لا يستقل بالحكم عن الشرع،

---

١ - سورة طه: الآية ٥.

٢ - سورة الفتح: الآية ١٠.

٣ - سورة القيامة: الآية ٢٢-٢٣.

٤ - سورة طه: الآية ١٢١.

بل يستعين به للوصول إلى النتائج، ولذا تكون نتائجه يقينية، وتتصرف في الدليل النقلي؛ لأن العقل بهذا المعنى هو الآخر يرجع إلى الشرع، وسيأتي في أبحاث الكتاب ما يزيد هذه الحقيقة بياناً.

الثاني: النتائج الكسبية التي يتوصل إليها العقل بمعزل عن الوحي وهو البرهان الذي يعتمده الحكماء والفلاسفة في أبحاثهم، فإنهم ينطلقون من العقل لفهم الحقائق دون العكس، وهذه هي النقطة الفارقة بينه وبين القسم الأول، وفي صحة اعتماد هذه الأحكام العقلية كنتائج يقينية توصل الإنسان إلى الحقيقة، وتتقدم على الدليل النقلي، وعدمها خلاف، فذهب الفلاسفة إلى الأول، وعلى هذا الأساس استغنوا عن الأدلة النقلية أو أولوها بما يتوافق مع براهينهم، والحق هو الثاني.

وتقرير ذلك: أن الأبحاث الفلسفية - فيما نحن فيه - وبراهينها تدور على نوعين من الحقائق، الحقائق الغيبية والحقائق غير الغيبية، ولا شك في أن الحقائق الغيبية مما لا تنالها العقول البشرية كمسائل صفات الخالق وآثارها وتفاصيل المعاد الجسماني والمعراج وأمثالها، وهي كثيرة جداً، ولا يمكن للعقل القاصر المحدود بقيود الزمان والمكان وظلمات النفس وتشوشات الأذهان ووساوس الشيطان أن يدرك هذه الحقائق الغائبة عن الحس، فإقامة البرهان الفلسفي عليها متعذر؛ لأن البرهان يستند إلى الوجدان والإحاطة، وحيث لا وجدان ولا إحاطة فلا برهان، وعلى هذا فلا مجال في مثل هذه القضايا إلاّ بالاستعانة بالوحي والأدلة النقلية، وعلى هذا الأساس يكون الدليل النقلي حاكماً على البرهان الفلسفي، بل البرهان في مثل هذه القضايا يعد تخرصاً وتقولاً لا أساس له يتخذ صورة البرهان، وأما بحسب الواقع

فهو خال من مضمونه وجوهره.

وبذلك يتضح أن فرض التعارض بين الدليل العقلي والنقلي باطل؛ لأن القضية من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لا دليل للعقل هنا حتى يصلح لمعارضة دليل النقل.

ومن هنا فإن مسائل حياة الخالق وعلمه وقدرته ونحوها من الصفات الجمالية التي ترجع إلى اللامحدود لا يمكن للعقل البشري أن يحيط بها حتى يقيم عليها برهاناً بمعزل عن الشرع، وكذا وقائع عالم الملكوت وآثاره كقضية المعراج والوجودات النورية وعوالم الأنوار والأشباح والأظلة والأرواح ونحوها، فإن مثل هذه الحقائق يستحيل للعقل إدراكها، ولو أدعي ذلك كان من قبيل الحدس الظني الذي لا يغني من الحق شيئاً.

ومن هنا نلاحظ أن الفلاسفة وقعوا في هفوات كبيرة جداً لدى خوضهم في هذه المسائل، فأثبتوا الحدوث الذاتي للعالم، وأنكروا الحدوث الزماني، مع أن الأدلة النقلية صريحة بالاثنين؛ إذ كان الله سبحانه ولم يكن معه شيء، وقالوا بأن علمه سبحانه يقتصر على الكليات دون الجزئيات، وقالوا بالعقول العشرة، وفي المعاد والمعراج أنكروا المعاد الجسماني، وكذا المعراج الجسماني، وكل ذلك جاء على خلاف صريح الآيات والروايات كما سنأتي إلى تفصيله.

بل أقاموا براهين عديدة لإثبات أن الأفلاك لها نفوس، وأنها غير قابلة للخرق والالتئام، وقرروا صغرى وكبرى لذلك، واستنتجوا النتيجة، وزعموا أنها يقينية، فقالوا بأن الأفلاك عنصرها يفترق عن العناصر الأرضية، وأن حركتها مستديرة، وأن كل جسم متحرك بالحركة المستديرة

غير قابل للخرق والالتيام[١].

وبينما نص القرآن والسنّة على عدم ذلك، وأن السماء لها أبواب وخزنة، وفيها طرق ومنافذ وغير ذلك، مما يدل على وجود الخرق قال تعالى: ﴿وَفُتِحَتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتۡ أَبۡوَٰبًا﴾[٢] وقال عز وجل: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلۡحُبُكِ﴾[٣] والحبك هي الطرائق المحسوسة وغيرها[٤] للنيازك والملائكة ولمسير الشمس والقمر والكواكب ونزول المطر والرزق ونحوه[٥]، وقال تعالى: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ﴾[٦] و: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ﴾[٧] إلى غير ذلك مما يدل على وقوع الالتئام والخرق في السماء، وهذا ما أثبته العلم الحديث، وبذلك يتضح أن البرهان الفلسفي على الامتناع لم يستند إلى مقدمات صحيحة، فانتج النتيجة الخاطئة، وحيث اكتسبت صورة البرهان لا واقعه توهموه والتزموا به، وأخطاؤهم كثيرة في الطبيعيات فما بالك بالإلهيات؟

وبذلك يتضح وجه الخطأ في تأويلهم للنصوص النقلية تعزيزاً للبرهان لاستلزامه محاذير عدة.

منها: أن ننسب إلى الشرع الكلام المجمل والمتشابه الذي لا يفهمه عموم

١ - انظر الأسفار: ج٥، ص١٣٥؛ فرهنك معارف إسلامي: ج٢، ص٧٩٧؛ بحوث هامة في المناهج التوحيدية: ص٣٩٦.

٢ - سورة النبأ: الآية ١٩.

٣ - سورة الذاريات: الآية ٧.

٤ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٢١٧، (حبك)؛ مجمع البيان: ج٩، ص٢٣٠.

٥ - انظر تفسير تقريب القرآن إلى الأذهان: ج٥، ص٢٣٣، تفسير الآية المزبورة.

٦ - سورة الانشقاق: الآية ١.

٧ - سورة الانفطار: الآية ١.

الناس وإنما يفهمه الحكماء والفلاسفة، فلذا هم الأصلح في تفسيره وتوجيهه، وهذا يتنافى مع نصوصه الصريحة الدالة على أنه بيان للناس، وأنه حجة على الجميع.

ومنها: أن يكون أسلوب الشرع خارجاً عن الطرق العقلائية في المحاورات، بل وخارجاً عن نهج الحكمة؛ إذ جاء بنصوص محكمة وظاهرة في معان عند العرف العقلائي، لكنه لا يريدها، ولم ينصب قرينة على ذلك، فلذا لم يفهم خطابه إلاّ الحكماء، ولا يخفى ما في ذلك من التوالي الفاسدة كسد باب الرجوع إلى المعصوم في فهم القرآن ونقض الغرض في هداية الخلق واسقاط حجية القرآن عن الناس إلى غير ذلك من مساوئ.

ومنها: أن يكون برهان الفلاسفة هو الميزان والضابطة لفهم كلام الشرع وتصحيحه، فيترجح قول غير المعصوم على المعصوم، بل يرتقي الفيلسوف فوق مرتبة المعصوم.

ومن هنا نهى الشرع عن اتباع أقوال الرجال وبراهينهم العقلية فيما يتعلق بالحقائق الإلهية وإيكالها إلى المعصوم؛ لأن الاستناد إلى العقل فيها دون الاستعانة بالشرع معصية كبرى، ورد على الله والرسول والأئمة عليهم السلام، وفي حال عدم فهم الدليل النقلي أو تصور مناقضته لحكم العقل يجب الوقوف عنده وعدم رده ترجيحاً لحكم العقل عليه، وقد وصف القرآن ذلك بالافتراء على الله والرجم بالغيب، وعن النبي المصطفى صلى الله عليه وآله: «من ردّ حديثاً بلغه عنّي فأنا مخاصمه يوم القيامة، فإذا بلغكم عنّي حديث لم تعرفوه فقولوا:

الله أعلم»[١] وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا سمعتم من حديثنا ما لا تعرفون فردّوه إلينا، وقفوا عنده، وسلّموا حتى يتبّين لكم الحق»[٢] ولازم الوقوف عنده هو الفحص والتحري.

وعن علي السائي عن أبي الحسن عليه السلام أنه كتب إليه في رسالة: «ولا تقل لما بلغك عنا أو نسب إلينا هذا باطل وإن كنت تعرف خلافه، فإنك لا تدري لم قلنا وعلى أي وجه وصفه»[٣] وفي رواية سفيان بن السمط قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك إن الرجل ليأتينا من قبلك فيخبرنا عنك بالعظيم من الأمر، فيضيق بذلك صدورنا حتى نكذبه. قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أليس عني يحدثكم قال قلت: بلى. قال: «فيقول: لليل إنه نهار، وللنهار إنه ليل؟» قال: فقلت له: لا، قال: فقال: «ردّه إلينا فإنك إن كذبت فإنما تكذبنا»[٤].

ونلاحظ أن الإمام عليه السلام وضع الضابطة لما ينبغي أن يرد من الحديث وما لا ينبغي، وهي مخالفة البداهة، فإن كان الخبر ينافي البديهة العقلية أو الحسية كأن يقول لليل نهار وبالعكس فيرد لمنافاته للضرورة، وهو ما ذكرناه في العقل البديهي، وأما غير ذلك فإن فهم على معناه فهو، وإلاّ وجب الوقوف عنده لا رده أو تأويله استناداً إلى العقول القاصرة.

---

١ - منية المريد: ص٣٧٢؛ بحار الأنوار: ج٢، ص٢١٢.

٢ - الخصال: ص٦٢٧؛ بحار الأنوار: ج٢، ص١٨٩، ح٢٠.

٣ - بصائر الدرجات: ص٥٥٧، ح٤ وفيه «عن علي السناني»؛ الكافي: ج٨، ص١٢٥، ح٩٥؛ بحار الأنوار: ج٢، ص١٨٦، ح١١.

٤ - بصائر الدرجات: ص٥٥٧، ح٣؛ بحار الأنوار: ج٢، ص١٨٧، ح١٤.

نعم همعليهم السلام وضعوا ضوابط للإعراض عن الروايات الواردة عنهم عمدتها مخالفتها التامة للقرآن الكريم، وموافقتها لأعدائهم، ومنافاتها للبديهة العقلية على تفصيل قرره علماء الأصول.

ويتحصل من كل ما تقدم: أن النهج القويم الذي ينبغي أن تدور عليه الأبحاث في المعارف الإلهية هو الانطلاق من الآيات والروايات بالتقرير الذي تقدم؛ لأنه الأوفق بالفطرة وقواعد الشرع وما يقضي به العقل، بل هو المطابق للسنن الإلهية في الوجود الذي يوصل الإنسان إلى غاياته الوجودية.

وأما منهج الفلسفة وغيرها فهي إن انتهت إلى ما ذكرنا ووافقت مضامين الآيات والروايات لا تبقى لها خصوصية خاصة تستدعي الرجوع إليها، وإن خالفتها وجب الإعراض عنها؛ لأنّها لا توصل إلى واقع، ولا تبرئ الذمة، بل قد تقود الإنسان إلى سوء العاقبة.

الأمر الخامس: ملاحظتان

الملاحظة الأولى: تضافرت الأدلة النقلية على أن المعرفة هي محور الأبحاث العقدية، وأن أول خطوة باتجاه الإيمان هو المعرفة، ففي الحديث الشريف: «إن أول الديانة معرفة الله، وكمال معرفته توحيده»[1] فقدم المعرفة على التوحيد، إلاّ أن الملحوظ في أكثر الأبحاث العقدية سواء على مسلك الحكماء أو المتكلمين أو الصوفية والعرفاء على ما يعبرون وغيرهم تبدأ بالتوحيد، كما أن دعوات الأنبياء قامت على أساس التوحيد الذاتي والعبادي.

---

١ - دستور معالم الحكم: ص١٥٣؛ نهج السعادة: ج٣، ص٣٩.

كما أن الرسالة الخاتمة ابتدأت من الدعوة إلى توحيد الذات والشهادة للمصطفى ﷺ بالرسالة مع أن المعرفة تتعلق بأصل الوجود الإلهي والإيمان به، بينما التوحيد يتعلق بوصفه، والسؤال عن السبب في هذا الخروج عن مقتضيات التسلسل الرتبي والسياق المنطقي للبحث الذي يقتضي الشروع من معرفة الله سبحانه أولاً، ثم البحث في توحيده.

والجواب: أن أصل وجود الباري عز وجل والإيمان به والإقرار بحقيقته من البديهيات الفطرية التي لا يختلف عليها أحد، وكل إنسان يجدها راسخة في فطرته ووجدانه وإن أخطأ بعضهم في المصداق، أو أنكرها مكابرة، ولذا قال تبارك وتعالى في مقام الاستفهام الاستنكاري: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[١] وقال عز وجل: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[٢] وورد في بعض الأخبار أن إنكار وجود الخالق لم ينشأ عن النفوس السليمة والعقول النيرة، وإنما ناشئ من الأمراض النفسية والتشويش الذهني[٣].

وهذا ما يشهد به الوجدان، فإن الذي يتتبع المنكرين والملاحدة يجد أنهم مرضى في نفوسهم بسبب غلبة الشيطان والهوى، ولذا حينما يسألون وهم في حالتهم الطبيعية: ﴿مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[٤].

ومن هنا يتضح السبب في أن دعوى الأنبياء لم تنطلق من المعرفة، وإنما

١ – سورة إبراهيم: الآية ١٠.
٢ – سورة النمل: الآية ١٤.
٣ – انظر الحديث الإهليلجي للإمام الصادق عليه السلام للمفضل بن عمر.
٤ – سورة لقمان: الآية ٢٥.

من الدعوة إلى التوحيد؛ لعدم وجود الشك في أصل الوجود، وإنما الشك والوهم داخلهم في أوصافه، ومنه نشأ شرك بمعانيه المختلفة.

الملاحظة الثانية: المعروف بين أهل المعقول والمنقول أن أصول الدين ثلاثة، وأصول المذهب خمسة، فمن أقر بالأصول الثلاثة تجري عليه أحكام الإسلام كالحكم بطهارته وجواز مناكحته وإرثه وحرمة ماله ودمه وعرضه، ومن أنكر واحداً منها كان كافراً، وهي التوحيد والنبوة والمعاد، ومن أقر بالاثنين الآخرين معها - أي العدل والإمامة - كان من الشيعة، ويحشر مع الأئمة الأطهارعليهم السلام، باعتبار أن العدل والإمامة من مختصات مذهب الإمامية، والأمر في الإمامة واضح، وإنما الكلام في العدل، فإنّه من صفات الخالق تبارك وتعالى، وبالنتيجة يعتبر من فروع التوحيد وليس بأصل مستقل من الأصول، فتخصيصه بالذكر دون باقي صفات الخالق الذاتية والفعلية مثار استغراب وجدل، ولم اعثر على من تعرض لتوجيه هذه القضية وإن كان ربما يستفاد من ثنايا كلمات بعضهم بعض الإشارات الضعيفة، ولعل السبب في ذلك يعود لأمرين:

الأول: أن العامة قالوا بالجبر، وأجازوا فعل القبائح على الخالق تعالى عن ذلك علواً كبيراً بسبب إنكارهم للتحسين والتقبيح العقليين، ولازم ذلك تجويز نسبة الظلم إليه، كما أن جماعة قالوا بالتفويض، وهو الآخر ينتهي إلى نسبة الظلم إلى الخالق؛ لأن من فُوّض إليه الفعل لا ينبغي أن يحاسب عليه، فوقع القوم بين الإفراط والتفريط من جهة نفي العدل، فكان لابد وأن يبطل الإمامية - وهم المدافعون عن الحريم الإلهي - هذه الدعوى، فجعلوا العدل أصلاً من باب ذكر الخاص بعد العام لاقتضاء الضرورة ذكره، ودأبوا على

تعليم أبنائهم العدل الإلهي والاختيار البشري؛ ليعتقدوا في بنيتهم الفكرية والنفسية أن الباري عز وجل عادل لا يظلم أحداً، وأن الإنسان فاعل مختار، فإذا عاقبه الباري على مساوئه وأثابه على محاسنه يكون مقتضى العدل، وهذا من شأنه أن يدفع الإنسان أكثر للتحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل، وينقاد إلى ربه انقياداً واعياً يقوده إلى بلوغ غايته الوجودية.

ومن هنا اشتهر بين أهل المعقول أن (الجبر والتشبيه أمويان، والعدل والتوحيد علويان)[1].

الثاني: أن العدل هو أس الصفات والأفعال، وإليها يرجع الجمال والجلال الإلهي، كما ترجع إليه باقي الأصول كالنبوة والإمامة والمعاد، والتعبير بالتوحيد وحده لا يكفي لإثبات كمالات الذات؛ لأن التوحيد يعني توحيد الذات، ولكنه ليس بالضرورة يدل على كمالاتها أيضاً، فكان لابد من ذكر أصل آخر يكمل الأصل الأول ويعزز واقعيته، وليس إلاّ العدل؛ لأن الباري عز وجل بعدله يخلق ويختار ويعطي وينمي ويثيب ويعاقب، ومن هنا ورد القول: «بالعدل قامت السموات والأرض»[2] وبعدله سبحانه يصطفي الرسل ويختارهم من أفضل بريته، ثم يرسلهم، ويعصمهم من الذنوب، ويجعل لهم أوصياء وورثة يكملون مهامهم، ويجسدون صفاتهم وكمالاتهم، وكل ذلك يرجع إلى عدله التكويني والتشريعي، فلو أخذ العدل عن الصفات لم يبق شيء من الكمال يصح نسبته إليها.

---

١ - انظر تفسير الأمثل: ج٩، ص٧٨.

٢ - عوالي اللآلئ: ج٤، ص١٠٣، ح١٥٠؛ تفسير الصافي: ج٥، ص١٠٧، ح٧.

الأمر السادس: ثلاث حقائق

الحقيقة الأولى: أن ما أوردناه على مناهج الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين من الإيرادات لا نريد به إظهار بطلان هذه المناهج برمتها، وإنما أردنا الإشارة إلى بطلانها في الجملة، باعتبار أن السلب الجزئي ينقض الإيجاب الكلي، وإلاّ فإن كل منهج منها يتضمن بعض الحقائق الصحيحة المطابقة للفطرة وموازين العقل والنقل، وهذا هو النهج الوسطي في تقويم هذه المناهج بين الإفراط والتفريط.

الحقيقة الثانية: أن النتائج التي أثبتتها هذه المناهج لا تخلو من أمرين؛ لأنها إما أن يكون عليها شاهد في الآيات والروايات أو لا، فإن كانت من قبيل الأول فالفضل لا يعود إليها، بل إلى الآيات والروايات، وإن كان من منفرداتها ولا شاهد عليها في القرآن والسنّة فلا يمكن الاعتقاد بها وعقد القلب عليها عقلاً ولا شرعاً؛ لأنها من موارد اتباع الظن في أصول الدين، وقد نهى الشرع عن اتباع الظن فيها، أو يحتمل فيها ذلك، وعلى كل تقدير هي غير مأمونة الضرر لما فيها من احتمال الوقوع فيه.

وإما أن تكون شواهد القرآن والسنّة على خلافها فلا إشكال في وجوب ردها وعدم الاعتقاد بها؛ لأن الاعتقاد بها والحال هذه توجب الرد على الله والرسول، وهو مساوق للخروج من الدين.

وعلى هذا فلا تبقى حاجة لدراسة هذه العلوم والتخصص فيها؛ لأن نتائجها إما من تحصيل الحاصل أو باطلة في نفسها، أو لا يجوز الاعتقاد والتدين بها.

نعم يمكن الاطلاع على بعض مبانيها وأحكامها لأجل الاطلاع والمعرفة لا لأجل الإيمان بها، وذلك يصح بشروط أربعة:

الأول: أن يكون الطالب قد أنهى دورة عقائد كاملة ومتينة ومفصلة قبل الخوض فيها.

الثاني: أن يكون الطالب على مستوى متميز في الفضل العلمي، وقد درس المقدمات والسطوح العالية دراسة وافية.

الثالث: أن يدرسها عند شيخ أو أستاذ يبحثها من زاوية بحثية لا اعتقادية يناقش آراءها، ويقوّم أفكارها، ويشير إلى هفواتها.

الرابع: أن يطابق آراءها مع مضامين الآيات والروايات فيأخذ منها المطابق ويترك غيره؛ لكي لا يقع في معضلة الافتراء على الله والرد عليه وعلى أوليائه، وينتقض غرضه من دراستها، وإنما نذكر هذه الشروط ليكون الباحث بها مأمون العواقب، ولا يلتزم بلوازمها الخطيرة.

الحقيقة الثالثة: يتذرع أصحاب المنهج العرفاني في توجيه التوالي الفاسدة المترتبة على قولهم بوحدة الوجود والموجود وإرجاع الخلق إلى الوحدة الشخصية في الوجود بذريعتين:

الأولى: أن ما توصلوا إليه نتيجة الكشف والمشاهدة القلبية، وهي لا يدركها إلاّ الأوحدي من الناس، فغير الواصل إليها لا يمكنه أن يردها.

الثانية: أن ما ذكروه في عباراتهم ما أرادوا به المعنى الظاهر، وإنما أرادوا به التأويل الذي لا يعرفه إلاّ هم.

والحق أن كلا الذريعتين غير ناهضتين للذب عنهم. أما الذريعة الأولى فلإشكالين نقضي وحلي. أما النقضي فبما ذكروه أنفسهم من أن المكاشفات النفسية قد تبتلى بالمشاهدات الشيطانية، فبدلاً من أن يرى العارف - كما يعبرون- الحقيقة يرى الصورة التي زينها له الشيطان، فكيف يمكن بناء العقيدة والتدين بها استناداً إلى المكاشفة النفسية؟ ولو سلّمنا فإن المكاشفة لا تفيد يقيناً بالحقيقة، بل الظن، وقد نص القرآن على أن الظن لا يغني من الحق شيئاً.

وأما الحلي: فلأن التذرع المذكور يتضمن دعوى نقصان الشريعة، وأن في آيات الكتاب وكلمات المعصومين ما لا يكفي لسد الحاجات البشرية في العقائد، فلذا احتاج العارف في الوصول إليها إلى الكشف.

ولو كان فيها ما يكفي فحيث إن هذه الحقائق مما لا يكشفها إلاّ الأوحدي ينقض الغاية من البعثة وآثارها، ولازمه نقض الغرض، والذي يتتبع الآيات والروايات لا يجد للمكاشفات بالمعنى الذي يذكرونه عيناً ولا أثراً، وهذا يكفي لإثبات عدم الإمضاء الشرعي له؛ لأن مورده كثير الابتلاء، والدواعي تتوافر على نقله لو كان، ولكن كل ذلك لم يتحقق، فيدل على عدمه؛ لأنه من قبيل ما لو كان لبان.

على أن الكشف في نفسه لا ينتهي إلى معنى محصل؛ لأنه يخلو من المسلمات اليقينية التي يرجع إليها الجميع عند الاختلاف لتمييز الحق من الباطل؛ لذا فإن الكشف لا ضابطة له بحيث تبقى الثوابت على ثباتها والأصول على أصولها؛ إذ قد يدعي الكاشف أن حقانية الإسلام باطلة، وأن باطلية الكفر

حقة وهكذا. كل ذلك بواسطة الكشف، فما هو الضابط الذي يقود العارف إلى الحق دائماً ولا يخلطه بالباطل؟

بينما نجد هذه الضوابط المتينة عند الفقهاء هي الحاكمة، ولذا لا يشط الفقيه الكامل عن الحق في الأصول، ولا يشط عن دوائر الحجية في الفروع.

ويؤكده ما ذكره بعض المعاصرين بعد التفريق بين منهج الفقهاء والعرفاء. قال: ولعلنا بعد ذلك كله مطالبون بالتسليم تسليماً مطلقاً بكل ما يورده ابن عربي في مؤلفاته من أحاديث على أساس أنها أحاديث صحيحة عن طريق كشفه، بل ولعلنا أكثر من ذلك مطالبون بالتسليم له بصحة ما يفهمه من هذه الأحاديث، ومن ثم مطالبون بالتسليم بتصوراته الفلسفية كلها عن كينونة الله في العماء ومعنى العماء، وعن صورة الإنسان الإلهية والمعنى الذي يرتضيه لها وعن النفس الذي عنه وجد العالم[1].

وأنت ترى أنه يجعل ابن العربي مدار الحجية والكشف لا الكتاب والسنّة، على أن اعتماد الكشف يلغي اعتماد الكتاب والسنّة، ويبطل حجيتهما، وهو في الوقت الذي ينتهي إلى تكذيب الخالق ورسوله فإنه رخص لهم تأسيس فكر مناف لمضامين الآيات والروايات، وتحريرهم من الواجبات والمحرمات.

من هنا نجد أن أهل هذا المنهج - كلهم أو جلهم - تحللوا من أحكام الشريعة، وأباحوا لأنفسهم ما أحظرته الشريعة في ترك العبادات وإباحة المحرمات كالعشق والنظر إلى الوجوه التي يحرم النظر إليها؛ واستماع الغناء

---

١ - فلسفة التأويل: ص٢٤٢.

والموسيقى، ويعدون ذلك طريقاً إلى كشف عوالم الغيوب[١].

وأما دعوى عدم إرادة الظاهر من كلماتهم فهي الأخرى ضعيفة؛ لأن الظهور حجة عقلائية على الجميع، وفي مقام المحاجحة يستند إليه في الإثبات والنفي. هذا أولاً.

وثانياً: أنهم إذا أرادوا خلاف ما يظهر من الكلام فلماذا لا يتكلمون بما يدفع الشك والغموض والغرابة؟ وأليس من العقل والحكمة أن يعبروا عما توصلوا إليه بعبارات واضحة ودقيقة، ولم يستندوا إلى المتشابه والمجمل؛ لأن القرآن الكريم يقول: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾[٢].

ومن المفارقات حقاً أنك تجد أن المتأخرين يمشون على طريقة المتقدمين في ذلك، وحينما يشار إلى الهفوات العقدية في أقوالهم يدعون ذات الإدعاء من دون أن يصححوا نهجهم في الكلام، ويعبروا عن الحقائق التي توصلوا لها، ويقولوا إنها مكاشفات بعبارة واضحة بعيدة عن التشابه والغموض، الأمر الذي يستدعي تفسير كلامهم بالفرار عن الإشكال لا سده وتجاوز الخلل فيه.

وثالثاً: أن الدعوى المذكورة منافية للغرض، وذلك لأنهم كتبوا الكتب والأبحاث، ودونوا فيها معتقداتهم لأجل إيصالها إلى الغير؛ إذ لا حاجة إلى كل ذلك لو لم يريدوا إيصالها إلى الغير، وما تتم به الحجة على الغير هو ظهور

---

١ - انظر الأسفار: ج٧، ص١٧٢-١٧٣.

٢ - سورة آل عمران: الآية ٧.

الكلام والتحدث بلغة نوع العقلاء، فدعوى إرادة خلاف الظهور دون نصب قرينة تكشف عقلاً وعقلائياً عن أنهم أرادوا ذات الظهور، ومن هنا أشكل عليهم الفقهاء، لأن الظهور هو الذي يصح الاحتجاج به وعليه.

ويتحصل من مجموع هذه الحقائق: أن الحاجة إلى التخصص في هذه المناهج - الفلسفية والعرفانية ونحوها - لا تنتهي إلى محصل مفيد؛ لأنها إما باطلة أو مستندة إلى الأدلة النقلية، فدراسة العقيدة استناداً إلى الوحي هو الأولى، وهو ما انطلقنا منه في هذه الأبحاث ومن الله سبحانه نستمد التوفيق.

معارف

التَّوحيد

حقيقته وأقسامه وطرق معرفته

وفيه فصول:

الفصل الأول: في إثبات الخالق وتوحيده

الفصل الثاني: في صفات الخالق وأسمائه

الفصل الثالث: التوحيد الأفعالي وأثره في حياة الناس

الفصل الرابع: في معرفة الخالق وطرق المعرفة

الفَصلُ الأوّلُ

في إثبات الخالق وتوحيده

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في إثبات وجود الخالق

المبحث الثاني: في توحيد الخالق وأدلته

المبحث الأول
في إثبات وجود الخالق

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في مراتب معرفة الخالق وخصوصياتها

في الأبحاث الاعتقادية قد ينتهي - لاسيما ما يتعلق بإثبات الخالق وصفاته وأفعاله- الباحث إلى ثلاث نتائج تشكل في مجموعها موقفه الفكري والعملي من هذه العقيدة:

الأولى: الإقرار.

والثانية: العلم.

والثالثة: المعرفة.

ويراد بالأولى أنه يتوصل بحسب أبحاثه والأدلة الحاضرة لديه إلى إثبات المسألة التي توخى البحث عنها بواسطة الدليل والإقرار بها قلباً ولساناً، فان الإقرار هو الإثبات[1]، ويقابله الإنكار، ويقابلهما الجحود، ويقال على

---

١ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٦٦٢-٦٦٣، (قر).

الإنكار باللسان دون القلب[١].

ونلاحظ أن الإقرار يتحقق في أول مراحل الاعتقاد، ولكن ليس بالضرورة أن يكون قد أدركها بشكل كامل؛ لأن النتيجة الحاصلة عنده إجمالية، فلذا قد يقر في نفسه بالمسألة من دون أن يتعرف على تفاصيلها، فإذا خاض في تفاصيلها وتوصل إلى نتائج أكثر دقة يبلغ فيها رتبة العلم، فيكون عالماً بها، فإن العلم هو إدراك الشيء بحقيقته وبصفاته وآثاره، ونتيجة العلم الحكم على ثبوت الشيء أو ثبوت شيء هو موجود له، أو نفي شيء هو منفي عنه[٢].

وعلى هذا الأساس يكون مميزاً للشيء عما سواه، أو مميزاً له من غيره، ولذا يكون مفصلاً ومجملاً على حسب درجة الإدراك، فغاية العلم هي الإدراك والفهم، ولكن ليس بالضرورة أيضاً أن يكون قد رتب عليها الأثر في عمله؛ لأن العلم قد ينحصر في دائرة العقل والنتائج الذهنية ولم ينعكس على العمل، ويتحكم بالسيرة والسلوك لدى العالم، ولكن إذا تجاوز إدراكه العقل وبلغ القلب والنفس تكون المعلومة قد ترسخت وبلغت مرتبة اليقين، وهو ما يعبر عنه بالمعرفة، فيكون الباحث قد بلغ الغاية الأهم.

ومن هنا صنفوا العلم إلى نظري وهو ما يتحقق بالإدراك فقط نحو العلم بموجودات العالم وصفاتها وآثارها، وعملي وهو ما لا يتحقق إلاّ بأن يعمل كالعلم بالعبادات[٣]، وعلى هذا الأساس يقال أعرف الصلاة والصيام ولا يقال أعلم الصلاة والصوم، فالعلم أعمّ مطلقاً من المعرفة لسببين:

---

١ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٦٦٢-٦٦٣، (قر).

٢ - انظر المصدر نفسه: ص ٥٨٠، (علم).

٣ - المصدر نفسه.

الأول: أن كل إدراك هو علم، والإدراك الظاهر في العمل معرفة، ومن هنا ينسب العلم إلى الله سبحانه ولا تنسب إليه المعرفة؛ لأن علم الله ليس معرفة، ولا يسمى ألله سبحانه عارفاً وإنما عالم، بينما يقال للعبد عرف الله وليس علم بالله؛ لأن العلم يتوقف على إحاطة العالم بالمعلوم، وهذا ما يستحيل على العبد بلوغه، لكنه يعرف بالله؛ لأن أثر هذا العلم ينعكس على جوارحه في الطاعات، فإذا عصاه يقال لم يعرف الله سبحانه.

الثاني: أن المعرفة إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره، وهذا يتحقق في علم العبد بربه؛ لأنه يتوصل إليه عبر آثاره دون إدراك ذاته، وقد أطلق لفظ العارف - كما في متعارف قوم - على المختص بمعرفة الله ومعرفة ملكوته وحسن معاملته تعالى[١]، وعلى هذا الأساس نقول إن الأبحاث المتعلقة بجوانب أصول الدين لاسيما ما يتعلق بالتوحيد بعضها يتعلق بإثبات وجود الخالق، وبعضها يتعلق بإثبات وحدانيته وعدم الإشراك به، وبعضها يتعلق بأفعاله وآثاره، وهذا التصنيف هو المعروف المتداول غالبا في الأبحاث التي تناولت مباحث أصول الدين، أو المبدأ والمعاد على اختلاف الاتجاهات والمسالك[٢]، إلاّ أن هذه الأبحاث لم تتجاوز مرحلة الإقرار والعلم على حسب اختلاف مستويات الأبحاث ومراتب الباحثين؛ إذ لم يعهد عنهم أنهم بحثوا في جانب معرفة الله سبحانه وما يتعلق بشؤونه تبارك وتعالى، كما أنهم بحثوا النبوة وخصوصياتها ولم يبحثوا في جوانب معرفة النبي وخصوصياته،

١ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٥٦١، (عرف).

٢ - نظير الأبحاث الكلامية والفلسفية على اختلاف مشاربها من المشاء والإشراق والحكمة المتعالية على ما يعبرون، والابحاث الاعتقادية في أصول الدين.

وهكذا فيما يتعلق بمعرفة الإمام و معرفة المعاد، وهذا أمر يستدعي التأمل؛ لأن المعرفة هي الغاية الأصلية من البحث العقدي، واثبات الوجود وصفاته بمنزلة الطريق والمقدمة، ولا يصح للباحث أن يكتفي بسلوك الطريق دون البحث في نهايته وغايته، وهذه ملاحظة منهجية وواقعية قد تؤخذ على بعض الأبحاث المعهودة في الدراسات العلمية في الحوزة والجامعة.

فإن الملحوظ أن البحث في معرفة الله سبحانه وطرق هذه المعرفة هو الأقل حظاً بالقياس إلى سائر الأبحاث الاعتقادية، بينما مباحث إثبات الخالق تبارك وتعالى وإثبات توحيده وما يتعلق به من صفات وأفعال أخذت حصة وفيرة من البحث، وهذا وإن كان في نفسه أمراً مطلوباً وهو الأصل الأول الذي تتفرع منه باقي الأصول والمباحث، إلاّ أنه يبقى بالنسبة للعبد يشكل الطريق الموصل إلى المعرفة التي هي الأخرى الطريق إلى العبادة التي تشكل غاية خلق الإنسان وسر وجوده؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1] وفي الحديث الشريف: «إن الله عز وجل ما خلق العباد إلّا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه»[2] والعبادة هي الأخرى طريق لكمال الإنسان وسموه، ومن هنا يظهر وجود حاجة أساسية للبحث في معرفة الله سبحانه وطرق هذه المعرفة، ولكن طريق الوصول إلى هذه النتيجة البالغة الأهمية يتم عبر خطوات:

الأولى: إثبات وجوده سبحانه.

---

١ - سورة الذاريات: الآية ٥٦.

٢ - علل الشرائع: ج١، ص٩، ح١؛ وانظر كنز الفوائد: ص١٥١.

والثانية: إثبات وحدانيته.

والثالثة: معرفة صفاته وآثاره.

لكي يشكل في مجموعه المعرفة التي توصل العبد إلى معرفة عبوديته، كما توصله إلى معرفة ربوبية ربه المتعال فيقوم بوظائفه وواجباته تجاهه؛ بداهة أن من يعرف الله سبحانه لا يمكنه أن يعصيه، لأن العصيان مهما كانت أسبابه ودواعيه يرجع إلى الجهل وعدم المعرفة، ومن هنا يظهر أن عصمة الأنبياء والأئمةعليهم السلام ترجع إلى المعرفة وهي حقيقة اختيارية لا قهرية، كما أن تفاضلهم في الدرجات والمراتب يعود إليها، فإنهمعليهم السلام عرفوا ربهم تبارك وتعالى فأحبوه وأطاعوه وعشقوا قربه، وخافوا البعد منه، وجعلوه نصب أعينهم فوضعهم في ظله وتحت عنايته.

وبعكس ذلك نلاحظ أن تفاوت العباد بالمعرفة والعلم والإقرار ميزهم بين مطيع وعاص، فإن الكثير منهم يبلغ درجة الإقرار دون العلم، وقد يبلغ درجة عاليه في العلم إلاّ أنه لم يصل إلى درجة المعرفة، فلم يطع إلاّ بمقدار، وربما كان عاصياً؛ لأن الإقرار ربما يحث العبد للطاعة لكنه قد لا يجنبه المعصية، كما أن العلم قد يزيد من درجة الطاعة ويبعد أكثر من المعصية إلاّ أنه لا يعصمه في ذلك، فربما ترك العالم الطاعة، وربما ارتكب المعصية لكنه إذا وصل درجة المعرفة فإنه يكون متفانياً في الطاعة، ومتنفراً من المعصية، فالمسألة لا ترجع إلى كثرة الأدلة والبراهين، بل إلى درجة الإدراك ومرتبة اليقين، وبحسب درجات اليقين يتفاوت الناس ويتفاضلون في الرتب والمقامات، وهنا تتضح عدة حقائق:

الحقيقة الأولى: أن معرفة الله سبحانه هي غاية الخلق والإيجاد، وسائر الغايات الأخرى تقع في المراتب الأدنى لها، كما أنها الغاية الأهم في الأبحاث الاعتقادية، وسائر الأبحاث تقع في رتبة المقدمات لها.

وربما يقال بأن الغاية هي العبادة إلاّ أن التحقيق يفيد أنها تقع في طولها، فإن العبودية في نفسها متوقفة على المعرفة؛ إذ لولاها لم تقع، كما أن زيادة العبودية تفيد زيادة المعرفة، وهو من قبيل توقف العلم التفصيلي على الإجمالي، فلا يلزم منه الدور كما سيأتي بحثه مفصلاً.

الحقيقة الثانية: أن العقل يلزم العبد بالبحث في العقيدة من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن نتائج هذا البحث تحقق الغاية من وجوده، بل قد عرفت أن كمال العبد في عبوديته، وكمال الرب في ربوبيته، ولا يتوصل العبد إلى كماله في العبودية وإلى كماله في معرفة الربوبية إلاّ عبر المعرفة.

فلولا المعرفة لم يجد العقل مبرراً كافياً لوجود العبد، فخلوص العبد من العبثية والجزاف في الخلق والوجود لا يتحقق إلاّ بالمعرفة، فلذا يُلزمه عقله بوجوب النظر والبحث عن الحقيقة.

الوجه الثاني: حكم العقل والفطرة بوجوب شكر المنعم، وهو الذي خلق الإنسان وأعطاه كل النعم المادية والمعنوية، وحيث إن شكر المنعم يتوقف على معرفته حكما عليه بوجوب النظر والفحص لأجل بلوغ المعرفة التي بها أو بواسطتها يتم الشكر.

الوجه الثالث: حكم العقل بأن جحود الخالق المنعم أو إنكاره أو التقصير في حقه من شأنه أن يعود على العبد بالضرر من جهات: جهة ظلمه بحق الخالق

المنعم وهو هبوط في المستوى الإنساني وتسافل في الدرجات، وجهة الحرمان من النعم التي أعطاها الخالق للعبد؛ لأن العطاء على قدر الاستحقاق، وغير العارف لا يستحق، وجهة احتمال العقوبة التأديبية أو الجزائية جراء ذلك، ويكفي العقل للحكم بوجوب دفع هذه الأضرار المعنوية والمادية الثلاثة احتمال ترتب هذا الضرر لا اليقين به، وحيث إن ذلك يتوقف على معرفة المنعم ومعرفة كيفية أداء حقه يوجب على العبد البحث والنظر في معرفته.

والخلاصة: أن البحث في وجود الخالق ومعرفة صفاته وآثاره من الواجبات التي يشترك بالحكم بها العقل والفطرة معاً، وهذا الوجوب عيني على كل مكلف عاقل، ولا يختلف فيه الناس على اختلاف اتجاهاتهم ومستوياتهم ومشاربهم، وهو من حيث الأصل يشترك فيه الجميع، ولا يوجد فيه عالم أو جاهل أو قاصر أو مقصر نعم قد يتميزون من حيث إدراك التفاصيل وبلوغ مراتب المعرفة، فبعضهم تكون معرفته على مستوى الظن، وبعضهم على الإقرار، وبعضهم على مستوى العلم، وآخرون على مستوى المعرفة، ومن هنا اتفقت كلمة أهل المعقول وتواتر المنقول على أن معرفة الله سبحانه فطرية أولية، ولا يمكن أن ينكرها أو ينكر وجوبها أحد.

ولو لوحظ بعض المنكرين فهم جاحدون أنكروها بألسنتهم، وأيقنت بها قلوبهم لمصالح دنيوية شيطانية، وإليه أشار قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[1].

الحقيقة الثالثة: أن القرآن الكريم تعرض إلى إثبات وجود الخالق ببعض

١ – سورة النمل: الآية ١٤.

الإشارات أو التوجيهات العامة، بينما فصل الاستدلال في توحيده والدعوة إلى معرفته وطاعته، وهذا يدلنا على أن الطريق الذي اتبعه القرآن لمخاطبة الناس هو طريق الفطرة الأولية؛ لأنها في ذاتها مقرة بوجود الخالق، ولكن الحاصل هو تشوش الفطرة بالمصالح أو العادات الجاهلية التي تمنع من ظهورها، وأما إذا خلي الإنسان وطبعه فإنه لا ينكر حقيقة الخالق، أو يشكك فيها

ومن هنا أرجع القرآن الإنسان دائماً إلى نفسه ووجدانه في آياته التوحيدية، وتعامل مع هذه الحقيقة كأصل مسلّم لا يقبل المناقشة؛ إذ خاطب وجدان الإنسان بخطاب استنكاري في قوله: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1] ووجه الاستنكار يرجع إلى برهان عقلي، لأنّه يشهد بوجدانه الصادق أن وجوده ليس من نفسه، بل من غيره، فإذا كان هذا الغير مشكوك الوجود لزم أن يكون هو أيضاً مشكوك الوجود، وهذا ما يخالف البداهة والوجدان، فلازم الشك والتشكيك في أصل وجود الخالق يرجع إلى السفسطة ومخالفة الحس والوجدان وتكذيب الإنسان لنفسه.

وبهذا يتضح أن القرآن الكريم يقود الإنسان إلى الحقيقة من خلال نفسه، ويسوقه إلى المعرفة عبر الفطرة والحس معاً، وبعد هذا لا تبقى حاجة إلى البحث في أصل الوجود، وإنما في أوصافه وخصوصياته، وفي معرفة هذه الحقائق أيضاً أشار إلى جملة من الآيات الآفاقية والانفسية، ودعاه إلى التفكر والتذكر والتعقل؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ

١ - سورة إبراهيم: الآية ١٠.

يَتَفَكَّرُونَ ﴾[١] ودعوته إلى التفكر هذه تدعوه إلى النظر في الحقائق الحسية والوجدانية والتأمل فيها ليصل إلى المعرفة؛ لما عرفت من أن المعرفة هي إدراك الشيء عبر التفكر وإدراك أثره، وهذه نكتة مهمة تظهر السر الذي لم يدعوه إلى العلم أو الإقرار، وذلك لأنهما يتوقفان على البحث والدراسة والاستدلال، إلاّ أن التفكر لا يحتاج إلى أكثر من الالتفات والتأمل ليصل إلى الغاية.

وفي آية أخرى يدعوه إلى التذكر؛ إذ يقول سبحانه: ﴿وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾[٢] ونلاحظ أن هذه الدعوة تتقوم بأمرين هما وجود المثال والتذكر، والمثال لا يتحقق إلاّ إذا كان المعنى معقولاً لديه، ولكنه قد يغفل عنه، وجاء المثال ليكون صورة مجسدة له، فيكون من قبيل تشبيه غير المحسوس بالمحسوس، وهذا ما يتناسب مع التذكر؛ لأن ما يعرفه الإنسان وينساه يحتاج فيه إلى تذكر وتذكير، فجعل الغاية من المثال التذكير يدل بوضوح على أن المعنى كان موجوداً ومدركاً له بفطرته ووجدانه، ولكنه نسيه أو غفل عنه.

ولعل هذا ما يشير إليه قول الصادق عليه السلام عن وجود المعرفة في الفطرة، إلاّ أن انشغال النفس بالدنيا ومغرياتها أنساه ذلك، وأنهم لابد ذاكرون لها «نعم، فثبتت المعرفة ونسوا الموقف، وسيذكرونه يوماً»[٣] وهذا اليوم قد يكون في الدنيا لأهل النظر والبصيرة، أو في ساعة الاحتضار، أو في مراتب عالم الآخرة كما ستعرف.

---

١ - سورة الحشر: الآية ٢١.

٢ - سورة إبراهيم: الآية ٢٥.

٣ - انظر علل الشرائع: ج١، ص١١٨، ح١.

وفي حديث قدسي: «إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم»[١] واجتالتهم الشياطين أي دارت آراءهم وأفكارهم مأخوذ من الجول وهو الدوران[٢]. يقال فلان جال بفكره أي أعمله ودار به، وجال بسيفه أي لعب به وأداره على جوانبه، وفي المعجم الوسيط: اجتال الشيطان فلاناً أي استخفه فجال معه في الضلالة[٣]، والمقصود ظاهر.

وفي آية ثالثة يدعو العلماء من الناس إلى الاستدلال والتعقل للوصول إلى المعرفة؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾[٤] ونلاحظ هنا أن المخاطب هو العالمون، فلذا جاءت الدعوة إلى التعقل لا التذكر ولا التفكر؛ لأن المطلوب هنا الاستدلال والبرهان.

وهذا يدلنا على حقيقة أخرى وهي أن القرآن نزل لجميع الناس وعلى اختلاف مستوياتهم ومعارفهم، ولم ينزل إلى طبقة خاصة، فلذا لا بد وأن يخاطب الحكيم والطبيب والسياسي والمفكر والجاهل والعالم، ولا بد وأن يحاكيهم على مستويات عقولهم، ويدعوهم إلى الإيمان، فلذا نلاحظ أحياناً يمزج الوجدان بالبرهان، ويداخل بين الحس والعقل، وبين الموعظة والاستدلال؛ ليكون حجة على الجميع في وقت واحد، وبأسلوب واحد، ولذا نلاحظ أن الآية الواحدة يقرأها كل الناس على اختلاف درجاتهم ومعارفهم، ويستفيد منها كل على قدره، فمثلاً الخطاب في قوله تعالى: ﴿لَوْ

---

١ - انظر شرح أصول الكافي: ج٨، ص٣٩.

٢ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص٢١٤، (جول).

٣ - المعجم الوسيط: ج١، ص١٤٨، (جال).

٤ - سورة العنكبوت: الآية ٤٣.

كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[١] بدرجة من السهولة والوضوح بحيث يفهمه عموم الناس حتى الجاهلين منهم، وفي عين الحال يستفيد منه المتكلم برهاناً على الوحدانية، والحكيم يستنبط منها برهان التمانع في التوحيد من جهة ملازمة تعددية الخالق للفساد، والطبيعي يجدها دليلاً على التوحيد من خلال الكون والفساد وهكذا.

ولكن نلاحظ من مجموع هذه الاتجاهات أن الآية تخاطب الجميع بلسان واحد لإثبات حقيقة واحدة، وهي توحيد الإلوهية، ولم يتعرض إلى إثباتها، وما ذلك إلاّ أن ثبوت التوحيد هو فرع عن ثبوت الأصل، ولكن الذي يدخل في غرض الباحث في العقائد هو المعرفة، وهي تتحقق بثبوت التوحيد وصفاته لا ثبوت الأصل، وهذه جهة أخرى من جهات الإعجاز القرآني.

والخلاصة: أن الخطاب القرآني بالإيمان غايته إيصال الناس إلى المعرفة، ولذا ركز بيانه واستدلاله على ما يأتي بعد الإثبات من خصوصيات الخالق؛ لأن ثبوت الأصل يبتني على الإقرار والعلم، والذي يتناسب مع مقامي العبودية والربوبية هو المعرفة، وهي تتحقق عبر التدبر في الآثار وظهور العقيدة على العمل، فلذا خاطبت الآيات العقدية الإنسان من زاوية الآيات الافاقية والأنفسية لتقوده إلى الإيمان لا العلم أو الإقرار، وهذه نكتة هامة ينبغي أن تؤخذ في نظر الاعتبار في الأبحاث الاعتقادية، وهذا ما أشارت إليه الآية الدالة على غاية خلق الإنسان[٢]، والحديث القدسي المعروف: «كنتُ

---

١ - سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

٢ - سورة الذاريات: الآية ٥٦.

كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلق لكي أعرف»[١].

الحقيقة الرابعة: أن الكتاب والسنة انطلقا في مباحث التوحيد من الصفات والآثار، ولم يفصلّا كثيراً في مباحث أصل الوجود؛ لأن الوجود أصيل وهو مفروغ منه بالوجدان والعقل؛ إذ لا يوجد أحد من الخلق لا يقر بوجود الخالق، وإنما الاختلاف الحاصل بينهم في حقيقته وفي صفاته وأفعاله، فالماديون والطبيعيون فسروا الخالق بالطبيعة والمادة ونحوهما، والمشركون من الكفار والإلهيين - كأهل الكتاب - عددوه ونسبوا الشريك إليه، حتى قال الباري سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾[٢] وبعض المسلمين شبّهوه وجسّموه، وبعض الوثنية ونحوهم عطلّوه في أفعاله، وبعضهم خصّصه في أفعال الخير وهكذا، ونلاحظ أن جميع المدارس الفكرية وكل أهل الملل والأديان والعقائد المختلفة يقرّون بأصل الوجود، وإنما يختلفون في تفاصيل الوجود، وهذا شاهد آخر يدعم نظرية الفطرة في العقيدة، وأن الإقرار بوجود الخالق هي الحقيقة المشتركة بين جميع بني آدم.

وعلى هذا الأساس جاءت الآيات والروايات في باب الإيمان بالله سبحانه على أن وجوده أصل أصيل مفروغ منه، ثابت لدى الجميع، وشرعت تخاطب العقول والأفكار ليس في الذات، بل في صفاتها وآثارها، وهو ما يعبر عنه منطقياً بالمحمولات، ودعت العباد إلى التفكر والتذكر فيها؛ إذ قال تعالى:

---

١ - انظر بحار الأنوار: ج٨٤، ص٣٤٤، ح١٩.

٢ - سورة الزمر: الآية ٣.

﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ (٢٠) وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[١] والغاية من ذلك هو الوصول إلى الحق والإيمان به إذ قال سبحانه: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[٢].

الحقيقة الخامسة: أن اتباع طريقة الكتاب والسنّة في الوصول إلى الحقائق المعرفية المتعلقة بالخالق تبارك وتعالى قد يستدعي الاكتفاء بمباحث الصفات والأفعال، إلاّ أن هذا الطريق يناسب أصحاب الفطرة السليمة وذوي العقول النيّرة النبيهة التي لم تتلوث بالدنيا وشواغلها، ولم تلتبس عليها التباسات إبليس والأبالسة من الشكوك والأوهام والخرافات والمغريات التي تدع الإنسان حيراناً قليل الالتفات إلى الحقائق مهما كانت جلية لذوي النفوس الصافية والقلوب السليمة، ولذا لا يمكن الاكتفاء به كسبيل إلى الإيمان والعقيدة الواجبة على جميع البشر.

ومن هنا استدعت الضرورة العقلية والحجة الشرعية البحث في توحيد الخالق وفي صفاته وأفعاله حسبما يقضي به العقل والنقل، ثم البحث في معرفته حسب ما ورد من طرق أهل المعرفة من الأنبياء والأولياء، وقبل ذلك سنخصص بحثاً في إثبات أصل وجوده سبحانه وإن كنا في غنىً عن ذلك؛ لأن ثبوت الفرع هو ثبوت للأصل بالعرض فإننا في هذا البحث في مقام التعليم والتعلم، وهذا المقام يتطلب نهجاً يغاير نهج العارفين الكملين؛ لأن

---

١ - سورة الذاريات: الآيتان ٢٠-٢١.

٢ - سورة فصلت: الآية ٥٣.

مقام التعليم والتعلم يهدف إلى إيصال العقيدة إلى الغير عبر المنطق والبرهان والدليل العلمي الصحيح مهما كان مستوى هذا الغير من حيث سلامة النفس وحضور الذهن وقوة التفكير والتجرّد عن الشكوك والأوهام، وباختصار فإن بحث الاستدلال العقلي على الحقائق الفطرية يحقق فوائد عديدة عمدتها ثلاث:

الأولى: اقناع المنكرين بحقائق التوحيد، ويعطي الموحدين قوة المناظرة والدعوة إلى الحق؛ لأن القواعد العقلية مشتركة ويتفق على نتائجها جميع العقلاء.

الثانية: تبديل الشك باليقين عند ضعاف الإيمان أو الشاكين به بسبب غفلتهم أو تشوش فطرهم؛ بداهة أن البرهان يزيل الغبار عن الفطرة، ويفتح عيون البصيرة حتى ترى الحقائق ناصعة وتذعن إليها.

والثالثة: يقوّي المؤمنين، ويزيد في يقينهم الفطري، وهذه فوائد هامة لا ينفك عنها برهان أو استدلال عقلي في مجال الحقائق الفطرية.

ومن هنا سيتصف البحث بثلاث مزايا:

الأولى: أنه يستند إلى الدليل العقلي أولاً في إثبات أصول العقيدة، وإلى الدليل النقلي في تأييد نتائج العقل، وفي بيان تفاصيل هذه النتائج، وذلك لإخراج البحث من الفطرة والوجدان إلى العقل والبرهان، فتكون نتائجه حجة على الغير أيضاً كما هي حجة على النفس، وفي عين الحال تثبت أقدام بعض المعتقدين الضعفاء في الاستدلال على معتقدهم الصحيح وإزاحة الشبهات واللوابس المشوشة على الأذهان والقلوب التي يثيرها بعض أهل

الهوى وجنود إبليس من الجاحدين والمنكرين فيما يتعلق بالإيمان والعقيدة الحقة، فنكون بذلك قد جعلنا البحث في سياقه العلمي الصحيح الذي يتوخى الحقيقة وإظهار آثارها على الفكر والعمل.

والثانية: أننا حاكينا في هذا السبيل الأسلوب المتبع في كتب العقائد والفلسفة والكلام من حيث أصل المطالب وإن خالفناهم في تنظيم الأبحاث وتبويبها؛ إذ راعينا في الأبحاث التسلسل الرتبي سواء في أصل الفصول أو في فروعها، ليكون البحث في منظومة واحدة متكاملة من حيث الأصول والفروع، وهذا من شأنه أن يزيل الغموض، ويظهر وجوه الارتباط في العقيدة، وخالفناهم في أننا استندنا في الاستدلال على العقل والبرهان وعلى الآيات والروايات معاً، وبهذا تكون النتائج مطابقة للحق أو قريبة منه؛ بداهة أن موضوع العقائد من الموضوعات الغيبية التي تقصر العقول عن بلوغه ما لم تستعن بالشرع نفسه، فما لم نرجع إلى الآيات والروايات لمعرفة حقائقه ودقائقه لا يأمن الباحث في الكثير من الأحيان من الوقوع بالرجم بالغيب الذي هو من مراتب الجهل المركب، ومن أقبح ما يمكن أن يسلكه عالم أو طالب حقيقة، فإن الظن لا يغني من الحق شيئاً، نعم أصول المسائل الاعتقادية لابد وأن تكون عقلية صرفة، ولا يمكن أن تستند إلى النقل وحده دفعاً لشبهة الدور فاستندنا فيها إلى البرهان أولاً، ثم إلى النقل في شرح تفاصيلها؛ لأن العقل يدرك الأصل، وأما التفاصيل فهي خارجة عن سلطته فلابد من الرجوع فيها إلى النقل، ومن هنا اقتصرنا في كثير من الأحيان في فهم الحق على ما جاءت به الآيات والروايات.

والثالثة: أن البحث في معرفة الله سبحانه ملازمة لمعرفة توحيده؛ إذ إن

تعدد الأسماء والعناوين يرجع في الحقيقة إلى معنون واحد، فلا اثنينية بين الأمرين سوى في المفهوم الذهني، وأما بحسب الوقوع الخارجي فإن كل من لم يعرفه سبحانه لم يوحده حقاً وإن تصّور أنه موحد، كما أن من لم يوحده حق توحيده لم يعرفه حق معرفته وإن أذعن لوجوده، وأقر بوحدانيته، كما أن طريق معرفته منحصر بالطريق الذي عيّنه هو سبحانه لذلك ولم يرتض غيره، وهو طريق النبي والأئمة عليهم السلام، فكل من سلك طريقاً آخر غير طريقهم فإنه لم يعرفه، بل قد يصنف في عداد المنكرين؛ لأن معرفة الغيب يقصر عنها الناس مهما بلغوا من العلم والفطنة، ولا يصل إليها إلاّ من فتح الله له نافذة عليه، وليس ذلك إلاّ من اتصل بالوحي وشؤونه ومراتبه، وهذه دعوة هامة لمن أراد سلوك طريق المعرفة أن لا يشرّق فيها ولا يغرّب، بل يحصر طريقه باتباع محمد وآل محمد عليهم السلام.

المطلب الثاني: في إثبات وجود الخالق

ينبغي أن يبتدأ إثبات الخالق عزّ وجل بطريق الفطرة والعقل ولا مجال لا ثباته أولاً عبر دليل النقل؛ لأن حجية الدليل النقلي متوقفة على ثبوت وجود الخالق، وأن للخالق خطاباً وشريعة أراد من العباد العمل بها، إذن ثبوت وجود الدليل النقلي وثبوت حجيته في نفسه متوقف على ثبوت وجود الخالق، فإذا أريد التمسك بالدليل النقلي لإثبات وجوده لزم منه الدور، وهو محال.

نعم لا مانع من أن يدخل النقل في بعض مقدمات البرهان العقلي أو الشهود الفطري من باب بيان الصغرى التي لا يتوقف عليها الاستدلال، فتكون الصغرى نقلية والكبرى عقلية أو فطرية، وتكون النتيجة صحيحة وليست دورية، نظير قضية الفيل التي أخبر بها القرآن الكريم، فإن العقل إذا لاحظ ما وقع في الخارج واطلع على تفاصيل قصة الفيل الذي جاء به أبرهة لتحطيم الكعبة وهزيمته بواسطة طيور الأبابيل يقضي بأن الحادثة لم تكن صدفة، ولا أحدثتها الطبيعة العمياء؛ إذ ليس للطبيعة أن تسخر الطيور لترمي جيش أبرهة وفيله بحجارة من سجيل، كما أن القرآن لدى إخباره بالواقعة لا يمكن أن يكون كاذباً - والعياذ بالله- لأنه جهر بها في

قبال خصومه ومعانديه، وخاطبهم بما أدركوه وشاهدوه بوجدانهم، ولذا قال: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ﴾[1] فإن هذا الخطاب يدل على أن القضية كانت محسوسة لديهم، ولو كانت كاذبة لكذبوها، ثم كذبوا القرآن لتوفر الدواعي إلى ذلك، كما أن النبيﷺ وهو أعقل العقلاء وكانوا يقرون له بذلك جهر بها، ولو كانت كاذبة لم يتحدث بها؛ لأنها تكون وسيلة إلى تكذيبه، فحيث ثبت صدق الواقعة واستحالة الصدفة وتعذر إحداثها على الطبيعة فلابد وأن يكون وراءها مدبر.

والظاهر أن الكثير من البراهين العقلية والفطرية يمكن أن تستعين بمقدمات نقلية في الصغرى، إلاّ أن المعهود في الأبحاث العقدية عدم الاستدلال بما يعتمد على المقدمات النقلية تهرباً من شبهة الدور، ولعل من هنا اقتصر أهل المعقول في إثبات الخالق تبارك وتعالى على الوجدان الذي يثبته من طريقين هما الفطرة والعقل؛ لأن من أقر بوجود الخالق وآمن به لابد وأن يؤمن بما جاء من تعاليمه، وتكون حجة عليه، وإلاّ لم يكن معنى للإيمان والإذعان، فيكون خلفاً.

وقد تعددت الأدلة والبراهين التي أقاموها لإثبات وجوده عز وجل، وهذا التعدد ناشئ من اختلاف جهات البحث والاستدلال، أو اختلاف أغراض الباحثين، فلعلماء الكلام براهين تغاير براهين الحكماء، وهي الأخرى تغاير براهين الطبيعيين من الموحدين، وهذه الأخرى تغاير طريقة العرفاء - على ما يعبرون - كما أن لأهل المعرفة الحقة من الأنبياء والأولياء براهين وأدلة أخرى تغاير كل ذلك.

١ - سورة الفيل: الآية ١.

ومن الواضح أن هذا التغاير ليس على نحو التباين والاختلاف بل على نحو المغايرة في الجهة والطريق؛ إذ الجميع تشترك في غاية واحدة وفي طريقي الفطرة والعقل، فالنسبة بين بعض هذه البراهين هي نسبة العموم من وجه، وبعضها العموم والخصوص المطلق، ويمكن عد عشرة من مهمات هذه البراهين وهي:

١ـ برهان الفطرة.

٢ـ برهان الحاجة (الإمكان الماهوي).

٣ـ برهان الغنى والفقر (الإمكان الوجودي).

٤ـ برهان الحدوث والقدم.

٥ـ برهان العلة والمعلول.

٦ـ برهان الأثر والمؤثر.

٧ـ برهان الحركة.

٨ـ برهان الإجماع البشري.

٩ـ برهان النظم.

١٠ـ برهان الصدّيقين.

وهذه البراهين كلها مبنية على حاجة المخلوق إلى الخالق وضرورة إنهاء سلسلة الوجود إلى وجود واحد غني بالذات، مشتمل على كل جهات الكمال هو الذي أفاض الوجود وأعطاه، ولولاه لم يكن وجود ولا موجود، ولكن اختلاف التسمية ناشئة من اختلاف اللحاظ وطريق الاستدلال كما

ستعرفه في صور استعراض بعض هذه البراهين:

البرهان الأول: برهان الفطرة

وهو برهان عام لا يختلف فية الناس عالمهم وجاهلهم وكبيرهم وصغيرهم؛ لأنه يتوصل إلى وجود الخالق عبر الفطرة والجبلة الأولية في كل إنسان، والتي هي من الحقائق التكوينية المشتركة بين جميع الناس، والحقائق التكوينية أمور ثابتة لا تختلف من إنسان لآخر من حيث الأصل، وإن اختلفوا فيها من حيث التحفز والنباهة، ويتقوم هذا البرهان بالوجدان والشعور الذاتي للمستدل، لكنه يتوصل إلى الحقيقة عبر طريقين:

الأول: طريق الحس والرؤية الحسية.

الثاني: طريق الحب والرؤية القلبية.

أما تقرير الطريق الأول: أن كل إنسان مهما بلغ من الفهم والشعور فإنه يعلم علماً يقينياً بأنه موجود، وأنه مخلوق، وأن وجوده وخلقه ليس من نفسه، كما أنه ليس من سائر الناس، ولا من الموجودات التي حواليه كالشجر والحجر والحيوان، ولا السماء ولا الأرض ولا غير ذلك من موجودات مادية محسوسة يدركها بنفسه، وهذا أمر وجداني أولي لا ينكره إلاّ مكابر.

كما يدرك بالعلم واليقين أن سائر الموجودات المحيطة به مخلوقة، وأن وجودها وخلقها ليس من نفسها ولا من المستدل نفسه، كما يدرك بالعلم واليقين أن الأشياء لا توجد من نفسها؛ إذ لو وجدت من نفسها لتكرر هذا الوجود دائماً وأبداً، فاستغنى النبات عن التربة، والحيوان عن الأبوين،

والإنسان عن الوالدين وهكذا. إذن لا بد له من موجد مكون وخالق عظيم لا يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة؛ لأنه لو كان كذلك لكان محدوداً، فيكون حكمه حكم سائر الموجودات محاطاً بالزمان والمكان والحاجة والفقر، فلا بد وأن يكون غائباً عن الحس لا تدركه الحواس، بل تدركه الفطرة والعقل والقلب، وهذا الخالق العظيم هو الله سبحانه الذي عرّفنا بنفسه في فطرنا، وعرّفنا بصفاته وأفعاله عبر الأنبياء والرسل والكتب التي أنزلها علينا، ونلاحظ أن هذا الطريق يمتاز بمزايا عديدة:

الأولى: أنه طريق مختصر وسريع لا يختلف عليه اثنان رجعا إلى وجدانهما، وتجردا عن المكابرة.

الثانية: أنه حجة عامة على جميع الخلق لا يتوقف على قوة استدلال عقلية، ولا على دراسة علمية، بل يدركه حتى أهل الغابات والأميون من الناس.

الثالثة: أنه في جوهره يقود الناس إلى الإيمان بضرورة بعثة الأنبياء وتنصيب الأئمةعليهم السلام؛ لأن المعرفة الفطرية الأولية وإن تثبت أصل الوجود ولكنها لا تثبت تفاصيل هذا الوجود وحقوقه وما يجب على المؤمنين به من واجبات تجاهه.

ومن هنا نلاحظ أن القرآن والسنّة سلكا هذا الطريق في اغلب الآيات والروايات الواردة في بيان حقيقة التوحيد، وأرجعا الإنسان إلى فطرته الأولية، ونبهاه إلى ما أودع فيها من إيمان بها لا يبقى معه عذر لمنكر أو جاحد.

ويمكن أن نؤيد هذه الحقيقة ببعض الشواهد:

منها: قوله سبحانه: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ

وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾[١] إذ أرجعهم الباري سبحانه إلى حقيقتين حسيتين لا يمكن أن تغيب عن بال أحد منهم، وهما الخلق والحركة، وهما ظاهرتان يشهدهما الجميع في كل لحظة من لحظات الوجود، ولذا ورد جوابهم بالإذعان والإقرار بأن الخالق والمسخر هو الله سبحانه على الفور ودون أي انتظار أو تردد، وقوله: ﴿فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ استفهام استنكاري؛ لأن هؤلاء في الوقت الذي تقر قلوبهم وفطرهم بالخالق ذهبوا إلى عبادة الأصنام مدعين أنها تقربهم إليه زلفا[٢]، وأنها شفعاؤهم عند الله[٣] كما نصت عليه الآيات. متصورين أن الخالق لا تصله العبادة إلاّ عبر واسطة الأصنام، فلذا ذم هذا التصور واستنكره ونسبه إلى الكذب والافتراء على خلاف الوجه الحق كما هو مفاد معنى الإفك[٤].

ونلاحظ من مضمون الآية أن الكفار والمشركين كانوا مسلّمين بوجود الخالق سبحانه، ولكن خطأهم حصل من جهة التوحيد والعبادة لا من جهة أصل الوجود، وقد توصلوا إلى هذه الحقيقة بالفطرة؛ إذ لم يأخذوا هذه الحقيقة من دين سابق؛ لأنهم كانوا في فترة من الرسل، ولم يتعلموها في مدرسة أو وجودها في كتاب سماوي كما يؤكد ذلك تاريخ أهل الجاهلية.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ

١ - سورة العنكبوت: الآية ٦١.

٢ - انظر سورة الزمر: الآية ٣.

٣ - انظر سورة يونس: الآية ١٨.

٤ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص٦٦، (أفك)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٧٩، (أفك)؛ المعجم الوسيط: ج١، ص٢١، (أفك).

ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾[1] حيث أرجعهم القرآن إلى ظاهرة الإحياء والإماتة بواسطة الأسباب، بناء على أن فاعل (أحيا) هو الماء، وهو حقيقة محسوسة أمامهم؛ إذ إن الأرض الموات تحيا حينما ينزل عليها المطر، وهم يعلمون علم اليقين بأن هذه الظاهرة خارجة عن قدرتهم وقدرة كل مخلوق آخر، ولذا يجيبون فور السؤال بأن الذي ينزل الماء من السماء فينبت الزرع في الأرض وتحيا حقولها ومراعيها هو الله سبحانه.

وتزيد دلالة هذه الآية عن السابقة أنها نسبت أكثرهم إلى عدم العقل بلسان الفعل لا الاسم، فوصفتهم بأنهم ﴿لَا يَعْقِلُونَ﴾ ولم تقل (وأكثرهم غير عاقلين) وفي ذلك إشارة مهمة إلى حقيقة الفطرة؛ لأن صيغة (يَعْقِلُونَ) تقرّبانهم كانوا يملكون العقول ولكنهم ما كانوا يوظفونها في اتجاهها الصحيح، فهم عاقلون ولكنهم لا يعقلون.

ومن الواضح أن الأحكام العقلية مما يتساوى فيها عموم البشر، ولكن الفرق أن بعضهم يتعقل والآخر لا، كما أن بعضهم يتعقل بالنهج الصحيح فيصيب الواقع، وبعضهم يتعقل بالنهج الخاطئ فيضل فالخلل، في الهداية والضلال في التعقل لا في العقل، وهذه حقيقة هامة تكشف لنا سر هداية بعض الناس وسر ضلالهم، كما تظهر أن هذا الدليل عام لا يختلف فيه شخص وآخر؛ لأن العقلاء جميعاً يشتركون في القوة العقلية، وباختيارهم يتعقلون بالنهج الصحيح أو الخاطئ، ومن هنا اتفق الأصوليون على أن

---

١ - سورة العنكبوت: الآية ٦٣.

نتيجة القطع حجة على الجميع، ولا عقاب على القطع الحاصل من العقل، وإنما الحساب والمؤاخذة على المقدمات، وهي التعقل ونهجه.

هذه الحقيقة اسماها القرآن بالصبغة وشهد لها بأنها حسنة متوازنة تهدي من أراد الاستعانة بها إلى الصواب؛ إذ قال سبحانه: ﴿ صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴾[١] والصبغة هنا هي الفطرة كما يوحي به معناها اللغوي والتبادر العرفي، فإن الصبغة هي اللون. يقال صبغ الجدار أي لوّنه، ونسبته إلى الله سبحانه ووصفه بالحسن يدل على أن اللون الذي يصبغ شخصية الإنسان في الخارج، وبه يتميز، وهو يشمل فطرته[٢] وعقله الذي به يتميز عن البهائم والجمادات[٣]، وكلاهما يشكلان جوهر الإنسان وحقيقته، ولذا وصفت الصبغة بالحسن؛ إذ كما أن للأجسام ألواناً تظهر بها للبصر فكذلك للنفوس والأرواح صبغتها وفطرتها الأولية، وهي مودعة في تكوينهم وخلقهم لا تنفك عنها ولا تتبدل ولا تتغير؛ ولذا وصفها الباري عز وجل بقوله: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[٤] فالفطرة هي الجبلة والخلقة[٥]، وهي منسوبة إلى الله سبحانه؛ لأنه يودعها في نفوس عباده فتقودهم إلى الهدى والعمل الصالح.

---

١ - سورة البقرة: الآية ١٣٨.

٢ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص٥٦١-٥٦٢، (صبغ).

٣ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٤٧٥، (صبغ).

٤ - سورة الروم: الآية ٣٠.

٥ - معجم مقاييس اللغة: ص٨٢٠، (فطر).

وفي المفردات فطر أي أبدع وركز في الناس من معرفته تعالى، وفطرة الله: هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان، وهو المشار إليه بقوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾(١) والوجه قد يطلق على المعنى الخاص وهو المحيّا، أي واجهة الرأس المشتمل على العيون والأنف والفم، وقد يطلق على الوجه الباطني وهو أشرف ما يستقبل به، ويشمل الاتجاه القلبي والروحي(٢)، ولا شك في أن الثاني هو المقصود في الآية، لوضوح أن الوجه الظاهر لا يجب إقامته، ولا يمكن أن يكون كذلك؛ لأن الدين هنا معناه الاستقامة على الطريق الصحيح، وهذا لا يتناسب مع الوجه الحسي، بل الباطني، والمعنى هو توجيه الإنسان وجوده واتجاهه باتجاه الدين المستقيم الموصوف بالحنفية، فلا يسير اتجاهه مع الجاحدين أو المنكرين من أصحاب الاتجاهات المادية والعلمانية ونحوها.

وتدل الآية الشريفة بالدلالة التضمنية على عدة حقائق:

الحقيقة الأولى: أن معرفة الله ليست وحدها من الحقائق الفطرية، بل الدين بنحو كلي في الحاجة إليه وفي أصوله وفروعه فطري أيضاً، وهذا أمر يشهد به العقل والنقل لضرورة وجود التطابق بين عالمي التكوين والتشريع، فكل ما ورد في الشرع من مبادئ وأحكام وقواعد وأنظمة لابد وأن يتوافق مع الفطرة، فكل ما جاء به الشرع له شاهد مقرر في الفطرة، وكل ما تقضي به الفطرة هو مودع في الشرع. نعم الإيداع في الفطرة يكون بنحو الارتكاز، وهو غالباً ما يكون بنحو مجمل، إلاّ أن الشرع يفصّل ذلك الإجمال ويقرر

١ - سورة الزخرف: الآية ٨٧.

٢ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٨٥٥، (وجه).

حدوده وشروطه وقيوده، ولولا ذلك لتعذر الإيمان والإذعان، وبطلت الحجة الإلهية على العباد؛ لأن ما جاء به الشرع إن كان منافراً لفطرة الإنسان تعذر الاعتقاد به، فهذا التطابق بين النظامين يقضي به العقل؛ لاستحالة التناقض بين الشرع والفطرة، وهو ما يقتضيه اللطف الإلهي بالعباد الذي يستدعي تقريبهم إلى الطاعة وإبعادهم عن المعصية.

الحقيقة الثانية: أن الدين والعقيدة بمعناهما النقي من الشوائب مودع في فطرة الإنسان، إلاّ أن الذي يحرفه أو يشوبه بالشك والجحود هو الشيطان واتباع الهوى، فالانحراف في البشر أمر عارض وليس أصيلاً، والأصالة للفطرة السليمة.

وهنا تظهر وظيفة الأنبياء وأهمية البعثة، فإن وظيفتهم هي إرشاد العباد إلى جوهر فطرهم وإزالة الغوامض والالتباسات عنها، ولذا وصفهم الباري بأنهم مذّكرون: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾[1] وأنهم هداة وقدوات، ويشهد لهذه الحقيقة أكثر من شاهد:

الأول: مواكبة الاعتقاد الديني والإيمان بالله سبحانه لحياة البشرية على امتداد التاريخ؛ إذ لو كان التدين والإيمان بالله وباليوم الآخر من الصفات المكتسبة التي تحصل بالتعليم والتربية لما اكتسبت هذه الصفة العامة والدائمة، ولما بقيت صلبة صامدة على اختلاف مستويات الناس واختلاف معتقداتهم وأحوالهم الاجتماعية والسياسية.

ويعزز هذه الحقيقة إقرار جميع العقلاء وأهل الاختصاص باستحالة

١ - سورة الغاشية: الآية ٢١.

إقامة البرهان على إنكار وجود الخالق، بل وعلى إنكار وحدانيته عن علم ومعرفة، وكل من أنكر وجوده فهو إما كان مكابراً أو متوهماً؛ لأنه صنع في نفسه حقيقة خيالية لا تتناسب مع مقام الخالق وصفاته، ووجدها قاصرة عاجزة فأنكرها، ومن هنا جزم علماء الكلام[١] بأنه لم يظهر على مدار التاريخ البشري منكر أو شاك استطاع أن يستوعب المفهوم الحقيقي للخالق، ثم قاده هذا الفهم إلى إنكاره أو الشك فيه، وكل من أنكره فكان مخطئاً في تصوره لهذه الحقيقة.

ومن الواضح أن الصورة القاصرة لا تكشف عن حقيقة الخالق، ولعل من هنا نلاحظ أن القرآن والسنّة لم يعبآ كثيراً بإقامة البرهان على وجود الخالق، بل اكتفى القرآن بالتذكير؛ لأن المسألة من البديهيات التي لا تحتاج إلى مزيد بحث واستدلال، وهذا ما أشار إليه بقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَـٰنَ لَهُۥ بِهِۦ ﴾[٢] وأشار إليه الرضا عليه السلام في جواب رجل من الثنوية إذ قال له: إني أقول: إن صانع العالم اثنان فما الدليل على أنه واحد؟ فقال عليه السلام: «قولك: انه اثنان دليل على أنه واحد؛ لأنك لم تدع الثاني إلاّ بعد إثباتك الواحد، فالواحد مجمع عليه، وأكثر من واحد مختلف فيه»[٣] ونلاحظ أن إنكار الواحد متعذر على الجميع.

والثاني: صمود الدين والتزام الناس به على الرغم من سياسات التشويه والقمع التي مارسها أئمة الكفر والحكام الظلمة ضده وضد أهله، بل

١ - انظر نقد المحصل: ص٤١١؛ توضيح المراد: ص٤٨٧.

٢ - سورة المؤمنون: الآية ١١٧.

٣ - التوحيد: ص٢٧٠، ح٦؛ مسند الإمام الرضا عليه السلام: ج٢، ص٧٤، ح٢.

الملحوظ شدة تمسك الناس به كلما اشتدت الحرب عليه، وهذا أمر شهده التاريخ القديم والحديث في ظل الانظمة القمعية الرأسمالية والشيوعية، ولو تمكّن نظام قمعي أو مقنّع أن يخفي من ظهوره يوماً فإنه يتجذر في القلوب والنفوس، وسرعان ما يعود أكثر انتشاراً بمجرد ارتفاع الضغط عنه، وقد أقر هذا جمع من المؤرخين وعلماء الاجتماع[1]، وهذا ما يؤكده بذل الناس عموماً الغالي والنفيس والكثير من التضحيات لأجل قيمة أعلى وأنبل من التضحيات هي التي تثمّن هذه التضحيات وتكافئ عليها، كما لوحظ هذا حتى في الحركات المادية والوطنية التي بحسب ظاهرها لا تؤمن بالدين ولا تعمل به، ولكنها في جوهرها وباطنها تذعن لوجوده وتقر لمبادئه.

وهذه الظاهرة تدل بوضوح على أن الدين حقيقة ممزوجة بالفطرة البشرية بحيث لا يمكن أن يتخلى عنها مهما اشتدت الظروف.

الثالث: إقرار علماء النفس بأن الباعث الديني يشكل أهم عناصر كمال الشخصية واستقرارها؛ إذ لخّصوا أهم البواعث النفسية في الشخصية الإنسانية في أربعة جميعها تعود إلى الفطرة، وهي:

١ ـ حب العلم والمعرفة، وهذا الدافع ينبع من داخل النفس لأجل معرفة عالم الوجود وأسراره.

٢ ـ حب الإحسان والعمل الصالح، وإليه يعود تمسك الإنسان بالمبادئ الأخلاقية السامية وابتعاده عن الصفات الرذيلة، ويتأكد هذا بحبه لمن يتحلى

---

١ - انظر تاريخ التمدن (لويل دورانت): ج١، ص٨٧-٨٩؛ ص١٥٦؛ وانظر تفسير الأمثل: ج١٢، ص٣٨٣-٣٨٤؛ دراسة المجتمع (لساموئيل كنيج): ص١٩٢.

بهذه الصفات وميله للاقتداء به وتقمص شخصيته.

٣ـ حب الجمال، فإن هذا يجذب الإنسان نحو العناصر الجميلة في الوجود، والتي تعتمد على الذوق والشعور الجيّاش، ويحثه إلى التفاعل معها والتأثر بها.

٤ـ اعتقاده بوجود مبدأ عال وسعيه نحو معرفته والإيمان به وعبادته واتباعه واللجوء إليه في السراء والضراء[١].

ونلاحظ أن جميع هذه البواعث الأربعة تعود إلى شيء عميق في داخل النفس هو ما يعبّر عنه بالفطرة، وإليها تعود سائر التصرفات الإنسانية السامية من حب المعرفة والعمل الصالح والجمال والكمال ثم يكلل كل ذلك الإيمان بالخالق والسعي لعبادته والتقرب إليه.

الحقيقة الثالثة: أن أصالة الفطرة وأصالة الإيمان عند جميع البشرية والتي أشار إليها القرآن في بعض الآيات تواتر مضمونها في الروايات الشريفة بما ينتفي معهما الشك والتردد، ففي الحديث النبوي الشريف: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه»[٢] وعن الباقر عليه السلام في جواب زرارة حيث سأله عن معنى الآية المتقدمة قال عليه السلام: «فطرهم على المعرفة به»[٣] وفي رواية أخرى: «فطرهم على معرفته أنه ربهم ولولا ذلك لم يعلموا إذا سئلوا من ربهم، ومن رازقهم»[٤] وفي رابعة

١ - انظر تفسير الأمثل: ج١٢، ص٣٨٥.
٢ - العناوين الفقهية: ج٢، ص٧٣٤.
٣ - الكافي: ج٢، ص١٣، ح٣.
٤ - انظر المحاسن: ج١، ص٢٤١.

عن الرضا عليه السلام: «فاطرهم على معرفة ربوبيته»[١] والأخبار التي فسرت الفطرة بالتوحيد كثيرة[٢]، وبهذا يتضح أن بعض الأخبار التي فسرت الفطرة بالإسلام[٣]، وبعضها الآخر بالولاية[٤] يعود إلى بيان المصداق والمظهرية التامة للتوحيد والمعرفة؛ لوضوح أن الفطرة حقيقة مشككة لها مراتب تبتدئ بالإيمان بالخالق، وتنتهي بطاعة أوليائه؛ إذ لا يمكن أن تكون الفطرة سليمة وهي تقر بوجود الخالق ولا تقر بشريعته، ولا تذعن لأوليائه وتطيعهم.

الحقيقة الرابعة: أن القرآن الكريم كشف عن واقع الفطرة المودعة في نفس الإنسان المقرة بوجود الخالق القادر البصير العالم الذي يلجأ إليه الناس في ظرف الشدة وإعياء الحيل فينجيهم ويخلصهم، وبهذا الخطاب يكون قد حاكى وجدان كل إنسان بما لا يبقى معه مجال للشك والتردد بأن الإنسان مفطور على الإيمان بوجود الخالق، وعلى توكله عليه والتجائه إليه عند الشدائد؛ إذ قال سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ ۙ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٢٢﴾ فَلَمَّآ أَنجَىٰهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾[٥] وقد وردت بهذا المضمون آيات عديدة[٦].

---

١ – التوحيد: ص٥٦، ح١٤.

٢ – انظر التوحيد: ص٣٢٨-٣٢٩، ح١، ح٤، ح٧.

٣ – الكافي: ج٢، ص١٢، ح٢.

٤ – تفسير القمي: ج٢، ص١٥٤؛ الكافي: ج١، ص٤١٢، ح٣٥.

٥ – سورة يونس: لآية ٢٢-٢٣.

٦ – انظر سورة النحل: الآيتان ٥٣ -٥٤؛ سورة لقمان: الآية ٣٢؛ سورة العنكبوت: الآية ٦٥.

ويستفاد من قوله تعالى: ﴿دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنۡ أَنجَيۡتَنَا مِنۡ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ ثلاث دلالات:

الأولى: أن الإيمان كان مودعاً في قلوبهم ولكنهم كانوا يكابرون ويشركون، فلما أحاط بهم الخطر صاروا يدعون مخلصين، وهذا ما ورد عن الصادق عليه السلام حينما سئل عن الله سبحانه قال: «يا عبد الله! هل ركبت سفينة قط؟» فقال: بلى. قال: «هل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك؟»، قال: بلى، قال: «فهل تعلق قلبك هنالك أن شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك؟» قال: بلى. قال الصادق عليه السلام: «فذلك الشيء هو الله القادر على الانجاء حين لا منجي، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث»[1].

الثانية: أنهم كانوا يذعنون بأن لله سبحانه ديناً كان يجب عليهم العمل به، ولكنهم كانوا متمرّدوا.

الثالثة: أن العمل بالدين والدعاء المخلص لله سبحانه من مصاديق شكر النعمة، ولازم ذلك ثبوت أن الإنكار والجحود هو كفران بالنعمة، وهو ناشئ من طغيان العبد وتجبره، فلذا يعود إلى ما سوّلت له نفسه أولاً بمجرد أن ينجو ويشعر بالأمان، فيدل على أن مخالفة الفطرة ليس بأمر أصيل في بني آدم، بل هو أمر عارض ناشئ من الطغيان.

وهذا ما أكدته الأخبار الشريفة، ففي نهج البلاغة: «ولو فكروا في عظيم القدرة وجسيم النعمة لرجعوا إلى الطريق، وخافوا عذاب الحريق،

---

١ - تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ص٢٢.

ولكن القلوب عليلة، والبصائر مدخولة»[١] ومرض القلوب ومداخلة البصائر بالشوائب والأوهام تنشأ عادة من الغفلة بسبب التمادي في المعاصي والذنوب، أو التعصب والحميّة للآباء والأجداد، أو الرؤساء والزعماء، أو اتباع المصالح والهوى، ونحو ذلك من موانع تحول دون سيطرة الفطرة وظهور آثارها على الإنسان، فلذا لا مخلص من هذه الأوهام والموانع إلاّ بإحياء جذوة الفطرة دائماً عبر اللجوء إلى الظواهر المحسوسة والنظر فيها، والتأمل في تدبيرها؛ لتزول الغوامض، وتنجلي الفطرة من الشوائب لتقود الإنسان إلى الحقيقة، وهذا ما يؤكده قول أبي الحسن الرضا عليه السلام حين سئل ما الدليل على الله سبحانه؟ فقال: «إني لما نظرت إلى جسدي ولم يمكنني فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول ودفع المكاره عنه وجرّ المنفعة إليه علمت أن لهذا البنيان بانياً، فأقررت به مع ما أرى من دوران الفلك بقدرته، وإنشاء السحاب وتصريف الرياح ومجري الشمس والقمر والنجوم وغير ذلك من الآيات العجيبات المبينات علمت أن لهذا مقدراً ومنشئا»[٢] وهذا العلم نافع من ذاته وجوهر نفسه، أي في فطرته، فلذا يعتمد على تعلم وتعليم.

والخلاصة: أن الفطرة البشرية منعقدة في التكوين على الإيمان بوجود الخالق القادر، فكل إنسان يقر في نفسه بهذه الحقيقة من حيث المقتضي، وإذا ابتلي بالغفلة أو الإنكار فهو لوجود المانع، ولهذا البرهان مزايا وخصوصيات لم تتوفر في غيره من البراهين، وهذه المزايا هي:

---

١ - نهج البلاغة: ج٢، ص١١٦، الخطبة ١٨٥.

٢ - الكافي: ج١، ص٧٨، ح٣؛ التوحيد: ص٢٥١، ح٣، وفيه: «المتقنات بدل المبينات»؛ وانظر الاحتجاج: ج٢، ص١٧١.

١- أنه دليل وجداني ذاتي يعتمد على الحس الظاهر فلا يختلف ولا يتخلف؛ لأن الذاتي هذه صفته .

٢- أنه لا يتوقف على تعلم وتعليم، فلذا يعد من أقوى الأدلة وأعمها؛ إذ لا يختلف فيه عالم وجاهل ولا حضري أو بدوي ولا كبير أو صغير.

٣- أن سائر الأدلة الأخرى تعود إليه؛ لأن سائر الأدلة تستند إلى المقدمات العقلية الخارجية، وهذا يستند إلى الفطرة، والمقدمات العقلية لا تتم ما لم ترجع إلى الوجدان والفطرة؛ لأن كل ما بالعرض لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات.

٤- أن هذا البرهان مما لا يقبل الخطأ إذا رجع الإنسان إلى فطرته السليمة؛ لأنه يستند إلى الحاسة التكوينية، والحواس التكوينية لا تفعل إلاّ ما قرره الخالق لها من الأفعال، نظير السمع والبصر والذائقة، وعليه فتوجيه الفطرة إلى وجوده من قبيل توجه العين إلى النظر والسامعة إلى السمع لا خطأ فيه، وهو ليس من القضايا المعقولة التي تحتمل الصدق والكذب حسب صحة المقدمات وصحة الاستدلال وصحة البرهان المبني عليها، بل هي من باب العلم الحضوري والإدراك الذاتي الذي لا يتوقف على أي شيء آخر.

٥- أن هذا البرهان لا يعتمد على ضمائم عقلية أو فلسفية كبطلان الدور والتسلسل، أو الملازمة بين العلة والمعلول ونحوها، بل يعتمد على الحس الوجداني نفسه. نعم يقوى هذا الحس والإدراك ويتأكد حسب مستوى صفاء الفطرة ونزاهتها وتجردها عن شوائب الهوى والشيطان، فكلما ازدادت تزكية النفس زاد هذا الإدراك قوة ويقيناً، وكلما ازدادت النفس فسقاً وفجوراً

أظلمت الفطرة وكان الإدراك ضعيفاً، والجحود قوياً، وهنا تظهر أهمية وجود الأنبياء والرسل؛ إذ يحفزون الفطرة على النزاهة لتطهر ارتكازاتها، وتهدي الناس إلى إيمانهم المركوز في نفوسهم، كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول»[1].

وأما تقرير الطريق الثاني: وهو طريق الحب والرؤية القلبية فيتم بتقديم مقدمات:

المقدمة الأولى: أن الإنسان مفطور على حب الكمال، ومعنى ذلك أنه يطلب تحصيله دائماً، فحب الكمال والوصول إليه والتحلي به من الصفات الذاتية للطبيعة البشرية لا يختلف عنها ولا يتخلف حتى الأشرار من الناس والظلمة عندما يفعلون الشر، فلأنهم إما يتوهمون أن في ذلك كمالهم أو يكابرون على الحقيقة ويلبسون الشر لباس الكمال لأجل تبرير فعلهم له.

فحب الكمال نظير سائر الصفات الذاتية في الأشياء مودعة في أصل تركيبهم وخلقتهم، نظير سيولة الماء وحلاوة السكر وحرارة النار، وعلى هذا الأساس فإن حب الكمال لا يقبل التعليل؛ لأنه أمر ذاتي وحقيقي، والذاتي لا يعلل، وعليه فلا يبقى مجال للسؤال عن سبب حب الإنسان للكمال.

المقدمة الثانية: أن الكمال حقيقة مشككة ذات مراتب تبتدئ من كل صفة فاضلة حتى تنتهي إلى الكمال المطلق الذي هو معرفة الله سبحانه، والوصول إليه، وإنما سميت المعرفة بالكمال المطلق لأنها لا حد لها ولا نهاية، ولا يمكن

---

١ - انظر نهج البلاغة: ج١، ص٢٣، الخطبة ١.

الإحاطة بها أبداً؛ بداهة أن المحدود لا يحيط باللامحدود، وعليه فكلما ازدادت معرفة العبد بربه يزداد كماله، ومن هنا قالوا الكمال على قدر المعرفة، وهذه نكتة هامة تظهر أحد أسرار تفاضل البشر وتمايز الأنبياء والأولياء؛ إذ إن علو الدرجات تنشأ من زيادة المعرفة، كما أن درجات القرب منه سبحانه تنشأ من المعرفة والروايات التي أكدت على أن محمداً وآل محمد عليهم السلام هم أشرف من خلق الله وأعلاهم رتبة؛ لأنهم أكثرهم علماً ومعرفة به سبحانه، كما يشير إليه قوله صلى الله عليه وآله: «يا علي! ما عرف الله إلاّ أنا وأنت»[1].

ويتحصل من هذا: أن حب الكمال مساوق لحب المعرفة، فالقول بأن الإنسان مجبول على حب الكمال يعني مجبولاً على حب المعرفة، والمراد بالمعرفة معرفة الله سبحانه، وهذه الحقيقة يدركها كل إنسان في نفسه، ولا يحتاج للإذعان بها إلى مزيد بيان أو مؤونة برهان.

المقدمة الثالثة: أن هذا الحب لكونه فطرياً مجبولاً في خلق ابن آدم فإنه لا يقبل التبدل ولا التحوّل أو التغيير أو التغيّر، وهذا ما يقضي به العقل حسب قانون الذات والذاتيات، ويقرّه النقل كما عرفته من الآية المتقدمة، كما أنه من السنن الإلهية، وقد نص الباري على أن سنّة الله لا تتبدل ولا تتحول[2].

والخلاصة: أن حب الكمال وطلب تحصيله سنّة من السنن الإلهية المودعة في جبلة الإنسان، فإذا لوحظ أنسان شرير نازع إلى الرذيلة فذلك لم ينشأ من مقتضيات ذاته، بل من وجود الموانع على ما عرفته في التقرير السابق، أو

---

١ - مختصر بصائر الدرجات: ص١٢٥؛ المحتضر: ص٧٨، ح١١٣.

٢ - انظر سورة فاطر: الآية ٤٣.

من توهم الكمال والاشتباه في تحديد مصداقه، كما يتوهم الحاكم أن كماله في الظلم دون العدل، والغني يتوهم أن كماله في الإمساك والبخل لا في العطاء والبذل وهكذا، وهذا الخطأ في التطبيق لا يخل بفطرية حب الكمال وباعثه الذاتي في نفس كل إنسان كما لا يخل بمؤاخذته على ظلمه.

ومن مجموع هذه المقدمات نتوصل إلى أن حب معرفة الله سبحانه مودع في فطرة الإنسان وجبلته، ومعنى ذلك أن لا يقر للعبد قرار دون الوصول إلى هذه المعرفة وإن كان لا يبلغ منتهاها، إلاّ أنه يبلغ بعض مراتبها، والذي يقوده إلى هذه المعرفة إدراكه القلبي، لأن الإنسان مهما بلغ من الدرجات والمراتب في الشؤون المادية والمعنوية يجد أنه يطلب المزيد، وكلما ينظر إلى حواليه من الأفذاذ وأصحاب الكمالات يجد أنهم قاصرون، وفي عين الحال يدرك بأن كل ما لديه من الكمالات لابد وأن يكون مستمداً من كمال مطلق هو الكمال التام الذي لا نقص ولا ضعف فيه، وصاحب هذا الكمال لا يمكن أن يكون إنساناً مثله، ولا مخلوقاً آخر غيره، فلابد وأن يكون حقيقة غير مخلوقه هي الكمال، ومنها يستمد الكمال.

ونلاحظ أن بصيرة العبد ورؤيته القلبية تحث العبد دائماً إلى الإيمان بوجود الخالق، وأنه مصدر الخير والكمال في هذا الوجود، ولولاه لم يكن خلق ولا كمال.

ويتحصل: أن شعور الإنسان بحاجته المتواصلة إلى بلوغ الكمال والمعرفة بالله سبحانه، وأن هذا الكمال لا يحصل للعبد بالصدفة، ولا يأتي من العدم، بل لابد له من مصدر يستمد منه، وهذا المصدر لا يمكن أن يكون

سائر المخلوقات؛ لأنها فاقدة له، والفاقد لا يعطي، فلابد وأن يكون من كمال مطلق لا ينتهي كماله أبداً، وليس ذلك إلاّ الله سبحانه. هذه الحقيقة يدركها كل إنسان بفطرته الأولية من دون حاجة إلى تعلم وتعليم وإن كان بيانها يتضمن بعض الاستدلال والبرهان، وذلك لما ثبت في المنطق من أن الاستدلال العقلي يرجع في حقيقته إلى الوجدان، وإلاّ لا يمكن الإقرار به أو الإيمان بنتائجه؛ لأن ما بالعرض لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات.

وعجز عموم الناس عن التعبير عن الحقيقة الفطرية بالشكل الواضح لا يمنع من وجودها، فما أكثر ما يدرك الإنسان من الحقائق الدقيقة ويفهمها ويذعن لها ولكنه لا يقدر على التعبير عنها إلاّ بواسطة العلماء وأهل الفكر؛ إذ ليست البراهين العقلية والحجج المنطقية إلاّ تعابير عن المدركات الوجدانية والفطرية في الإنسان، وعلى هذا الأساس يعتمد في مقام التعليم والتعلم على تشبيه غير المحسوس بالمحسوس، وتقريب المعاني البعيدة بالأمثلة والشواهد، وذلك لأن ما يدركه العقل أوسع مما يقدر على بيانه اللسان.

البرهان الثاني: برهان الشهود الوجداني

وهو قد يرجع إلى الفطرة أيضاً ولكن بوجه آخر غير ما ذكر، وقد يرجع إلى الفطرة الزكية فيكون من البراهين الخاصة بالأولياء وأصحاب القلوب النقيةح لأنه يتوقف على المشاهدة القلبية والنظر إلى حقيقة الخالق في بطون مخلوقاته، وهذا لا يحصل إلاّ باستعداد روحاني كبير وإشراق إلهي خاص، ولذا لم ندرجه ضمن البراهين العشرة المتقدمة؛ لأنها تتوقف على الفطرة العامة أو الاستدلال العقلي، والأول يتوقف على بعض الالتفات إلى الوجدان

والحس، والثاني إلى الاستدلال العقلي، وكلاهما يحصلان لمن ألتفت أو تعلم.

وخلاصته: أن وجود الخالق أمر لا يحتاج إلى دليل أو برهان؛ لأنه ظاهر بنفسه مظهر لغيره، فمن كان كذلك لا يمكن إقامة الدليل على وجوده إلاّ بنحو الإشارة والتذكير؛ لأن كل ما يمكن أن يكون مثبتاً له فهو مخلوق له وراجع إليه، والمثبت لابد وأن يكون ثابتاً في نفسه ليكون مثبتاً لغيره، بل ولا يمكن أن يكون المثبت معرّفاً له أيضاً؛ لأن المعرّف لابد وأن يكون في نفسه أجلى وأظهر من المعرّف، وكلاهما باطلان، ويمكن توضيح ذلك ببيان مقدمات:

المقدمة الأولى: أن كل واحد منا يشهد الوجود والموجود بوجدانه الصادق، وهذه حقيقة بديهية لا تقبل الإنكار، كما يشهد بأن الموجودات مختلفة في الذوات والصفات والأفعال، فالإنسان غير الحيوان، وهذا الثاني غير النبات، وهو غير الجماد، كما أن الحيوان والنبات والجماد أنواع مختلفة وهكذا.

المقدمة الثانية: أن هناك حقائق كثيرة في الوجود قد ندرك عنها أشياء ولا ندرك عنها أشياء أخرى، لكننا موقنين بأن الذي ندركه ولا ندركه موجود ثابت؛ لأن الوجود أعم مما ندركه ونحس به، وربما يكون الشيء الذي ندركه اضعف وجوداً وأقل تأثيراً من الذي لا ندركه، وهذه حقيقة بديهية وجدانية لا تقبل الإنكار أيضاً، والأمثلة المقربة لها كثيرة.

فمثلاً: إذا نظرنا إلى خلية النحل وما تحتويه من أشكال هندسية ونظام عمل دائب في صناعة العسل وفي تقسيم الأعمال والأدوار بين ملايين

النحلات فإننا ندرك الفعل ونشهد آثاره، ولكننا لا ندرك القوة التي تقف وراء هذا الفعل، أي القوة المودعة في ذات كل نحلة فتعرّفها طريقة العمل وكيفية النظم وتقسيم الوظائف وأساليب التفاهم وانجاز المهام ونحوها من قضايا كبيرة ودقيقة ندرك آثارها ولا ندرك حقيقتها، مع أن الذي لا ندركه منها أقوى واشد وجوداً من ذات العمل؛ لأنه بمنزلة العلة والسبب.

ومثال آخر في خلايا أجسادنا كالمخ مثلاً، فإننا ندرك بأن المخ هو المنطقة المسؤولة عن التفكير والشعور فينا، وأن كل ما نفعله ونقوم به من أعمال ووظائف يرجع إلى أمره ونهيه، ولكن ما هي القوة المودعة فيه التي تقف وراء كل هذا، وأوضح منه الروح المودعة فينا - فإنها سر جميع ما للإنسان من طاقات ومدركات وحركات وأفعال - لا ندرك منها إلاّ فعلها، وأما حقيقتها فنجهلها غاية الجهل مع أنها تشكل ذواتنا وأقرب الأشياء إلينا.

ونتوصل من هذه الشواهد والأمثلة إلى أن الحقائق التي ندركها ونتعامل معها بعضها ندركها وبعضها لا ندركها، وبعض الحقائق تشكل ذاتنا وجوهرنا ونحس بها ونعلم بوجودها من دون واسطة تدلنا عليها، بل هي بذاتها دالة على ذاتها وكاشفة عن وجودها ولكننا في عين الحال قد نجهل جوهرها وحقيقتها، فلا العلم بوجودها يوصلنا إلى حقيقتها، ولا الجهل بحقيقتها ينفي وجودها، فلذا تتصف مثل هذه الحقائق بالصفات المتضادة فتكون في نفسها شديدة الظهور وحقيقتها في غاية الخفاء.

المقدمة الثالثة: يشهد الوجدان أن خفاء الحقائق وظهورها يعود إلى أسباب ثلاثة:

الأول: خفاء الأشياء في ذاتها أو ظهورها كذلك، وهذا أمر معروف، والأول نظير سائر الأمور المعنوية والملكات النفسية كالعلم والعدالة والشجاعة فإنها حقائق موجودة بالجزم واليقين ندرك آثارها ولا ندرك حقائقها، والثاني كالأجسام المادية.

والثاني: خفاؤها على المدرك لا على الإدراك بسبب حضورها الدائم، فإن الإنسان المدرك قد يغفل عن وجود بعض الأشياء المحيطة به ولا يتوجه إليها بسبب حضورها معه وملازمتها له بحيث لا يتصور فقدانها أو عدمها، فلذا قد تخفى عليه بسبب عدم التفاته لها وإن كانت في الحقيقة في غاية الظهور، وهذا أمر يدركه الإنسان في وجدانه؛ إذ كثيراً ما يغفل عن نفسه ويلتفت إلى كل شيء خارج نفسه، لملازمة نفسه له، وربما يغفل عن الأشياء المحيطة به بسبب هذه الملازمة، كما يغفل عن الأوكسجين المحيط به ويتنفسه في جميع الأوقات، ولكنه حينما يمرض أو يقل الأوكسجين في غرفته يشعر حينئذ بوجوده.

ومثل الخفاء الظهور، فإن بعض الأشياء قد لا تكون موجودة في الحقيقة إلاّ أن المدرك قد يتوهم وجودها، ويرتب عليها الأثر، كالشخص الذي يتوهم مداهمة العدو له فإنه يخاف أو يتوهم وجود المرض فيتألم نفسياً مع أنه متوهم؛ إذ إدراك الحقائق لا يلازم الوجود الحقيقي لها أو الخفاء الحقيقي، بل قد تكون الحقيقة من أظهر الوجودات ويغفل عنها الإنسان بسبب غفلته، وقد تكون من أخفاها وجوداً ولكنه يحسها قريبة جداً، والسر في هذا التباين هو الشعور والحضور الدائم بين المدرك والمدرَك.

والثالث: قصور الواسطة، فإنه قد تكون الحقائق موجودة وظاهرة ولكن الإنسان لا يدركها ولا يؤمن بها لقصور آلة إدراكه، نظير الأعمى أذا كذّب وجود الألوان، والأطرش إذا كذب وجود الأصوات. وفي المقابل قد يكون الإنسان قوي النظر نافذ الرؤية يرى الأشياء الدقيقة أو البعيدة ولا يراها غيره.

فالخفاء والظهور هنا لم ينشأ من ذات الحقيقة، بل من قوة الإدراك، ويمكن التمثيل له بثلاثة أمثلة: أحدها في المفاهيم والمعاني، والثاني في المصاديق المعنوية، والثالث في الحقائق المادية.

المثال الأول: الوجود فإن مفهومه من أعرف الأشياء وأظهرها ولا تتوقف معرفته على أي شيء آخر سوى الوجدان، ولكن كنهه وحقيقته في غاية الخفاء، ومن هنا قالوا بالعجز عن تعريفه بالجنس والفصل؛ لعدم وجود حقيقة أعم من الوجود تصلح أن تشترك معه ومع غيره لتكون له جنساً، فلذا أنكروا أن يكون للوجود جنس، وما ليس له جنس ليس له فصل.

والمثال الثاني: الروح، فإن حقيقتها ووجودها من أظهر الأشياء وأجلاها، ولكن في فهم حقيقتها وكنهها تحيرت عقول ذوي الحجى، حتى الأنبياء والأولياء اكتفوا بتعريفها بواسطة الإشارة إلى أبرز آثارها وخصوصياتها، كالقول بأنها من نور الله، وأنها من حقيقة الملكوت، وفي القرآن حين سأل الناس عنها قال سبحانه: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1] هذه الروح بهذه العظمة والأثر محسوسة الوجود

---

١ - سورة الإسراء: الآية ٨٥.

أظهر ما يملكه ابن آدم في وجوده، لكنها تخفى عليه في كنهها وحقيقتها.

والمثال الثالث: النور، فإنه في حقيقته من أعرف الأشياء وأظهرها، ولكنه في تعريف كنهه وجوهره اختلاف كبير، بل إبهام، وقد عرّفوه بأنه ظاهر بنفسه ومظهر لغيره، ولذا قد يغفل الإنسان عنه لدى الرؤية ولا يشعر بوجوده إلاّ إذا انطفأ وحل الظلام بدلا عنه، ولولا ذلك قد لا يلتفت إلى وجوده.

فالوجدان البشري بغض النظر عن اتجاهاته وأفكاره ومستواه يدرك بحسه الباطن وبعين القلب والبصيرة وبحسه الظاهر أن الموجود الحقيقي أعم من إدراكه، وأن الموجود القوي الظاهر غالباً ما يخفى على مدارك الإنسان؛ لأن مداركه قاصرة محاطة بالزمان والمكان والآلات الجسمية العاجزة عن إدراك ما هو أبعد من طاقتها كالعين والأذن والشامة والذائقة ونحوها، ولكنه إذا لاحظ الآثار والأفعال فإنه يتوصل إلى حقيقته، ويذعن لها؛ لأن وجود الأثر وظهوره يدل على وجود مؤثره؛ لملازمته له.

والاحتجاب عن الحس ليس لأنه غير موجود، بل لأن المدرك قاصر عن الإدراك ما لم يلتفت إلى وجدانه ويزيل الغموض والشوائب عنه.

وهذه الضابطة تنطبق على وجود الخالق، فإن وجود الخالق لا يفارق المخلوقات، بل هي حاضرة عنده ووجوده مع وجودها: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[1] وبسبب هذا الحضور الدائم قد يغفل الإنسان، ولكنه لو التفت بعض الشيء إلى هذه الحقيقة لوجدها ظاهرة جلية في ذاتها في البصيرة، وفي أفعالها وآثارها للبصر، وظهورها في نفسها من دون وجود مظهر آخر لها، بل

١ - سورة الحديد: الآية ٤.

لا يمكن أن يكون غيرها مظهراً لها وهو في نفسه مستمد لظهوره ووجوده منها، كما لا يمكن أن يكون معرفاً لها؛ لأن وجوده ليس بأظهر ولا أجلى من وجودها، والخفي في نفسه لا يعقل أن يكون مثبتاً ولا معرفاً للجلي الظاهر.

ونجد هذا الطريق جلياً في كلمات الأئمة عليهم السلام؛ إذ أذعنوا لوجوده سبحانه، وأقروا له وعبدوه، وخشعوا لجماله وجلاله استناداً إلى ظهوره في نفسه وليس إلى شيء آخر، ففي دعاء عرفة جاء عن سيد الشهداء عليه السلام بصيغة الاستفهام الاستنكاري: «كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عمت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيباً، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً»[١].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام في وصف هذه الحقيقة قال: «ظاهر في غيب وغائب في ظهور، لا تجنه البطون عن الظهور ولا تقطعه الظهور عن البطون، قرب فنأى، وعلا فدنا، وظهر فبطن، وبَطَن فعلن»[٢] وإذا لاحظنا الشواهد والأمثلة السابقة سيقترب المعنى إلى الذهن أكثر، ولكن هذه الرؤية والشهادة لا تحصل إلاّ لخواص الناس الذين زكت أنفسهم، وتألقت بصائرهم وفطرهم حتى صاروا ينظرون إلى وجود الخالق في باطن المخلوقات وفي ظهورها، ولذا نهى الأئمة عليهم السلام أن يظهروا هذا البرهان إلاّ لأهله، فقد سئل الصادق عليه السلام عن الله سبحانه هل يراه المؤمنون يوم القيامة فقال: «نعم، وقد

---

١ - بحار الأنوار: ج٦٤، ص١٤٢؛ ج٩٥، ص٢٢٥.

٢ - جامع السعادات: ج٣، ص١٤٠.

رأوه قبل يوم القيامة» فقيل متى؟ فقال: «حين قال لهم ألست بربكم؟ قالوا بلى» ثم سكت الإمام عليه السلام ساعة ثم قال: «وإن المؤمنين ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة، ألست تراه في وقتك هذا؟» قال: فأحدّث بهذا الحديث عنك؟ فقال: «لا، فإنك إذا حدثت به فأنكره منكر جاهل بمعنى ما تقوله ثم قدّر أن ذلك تشبيه وكفر وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين تعالى الله عما يصفه المشبهون والملحدون»[1].

وقوله عليه السلام للسائل: «ألست تراه في وقتك هذا؟» يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يكون الإمام عليه السلام هو المقصود، فإن رؤية ولي الله سبحانه هي رؤية لله سبحانه بالتبع؛ لأن حجة الله هو مظهر نور الله ووعاء علمه وقدرته ومشيئته؛ إذ إن الله سبحانه جعل حججه مظاهر لأسمائه وصفاته.

ثانيهما: أن يكون المراد رؤية الله سبحانه بقلبه وفطرته، فيكون الإمام عليه السلام قد ألفت نظره إلى حقيقة وجوده تبارك وتعالى الذي قد يغفل عنها الناس بسبب الحضور الدائم، ونهي السائل عن نقل المضمون الذي ذكره مراعاة لقصور عقول الناس عن بلوغ معناه فيقعون في شبهة تشبيه الخالق بخلقه، ومن هنا قلنا إن هذا البرهان ليس للعموم، بل لخواص الناس؛ لأنه يتوقف على فطرة سليمة نقية ومستوى عال من الإدراك والبصيرة ليتمكن المستدل على تجريد المعنى الظاهر واستنباطه من المخلوقات الجسمية والجسمانية.

ولا يخفى أن نتيجة هذا البرهان تستند إلى الشهود الوجداني؛ إذ يمكن لكل صاحب وجدان زكي أن يتوصل إلى وجود الخالق عبر مشاهدتين:

١ - التوحيد: ص١١٧، ح٢٠؛ بحار الأنوار: ج٤، ص٤٤، ح٢٤.

الأولى: أن ينظر وجود قوة حقيقية كامنة وراء جميع الأشياء، فإذا نظر إلى آثارها وأفعالها وأدركها بحسه فإنه يتوصل إلى وجود قوة خفية عظيمة هي التي أعطت هذه الأفعال والآثار، ويبتدئ من نفسه، فأفعاله تستند إلى روحه، وأفعال الحيوان تستند إلى غرائزه وقوته الحيوانية، وأفعال النبات إلى روحه النباتية، وآثار الجمادات تستند إلى قواها الداخلية وخصوصياتها الخاصة وهكذا، وهذه القوى هي أقوى وأعظم من الآثار والأفعال، ولكنه لا يراها لقصوره عن إدراكها، وهذه القوة هي روح الوجود وأصله ومنشأه، ولعل هذا ما يشير إليه قول الصادق عليه السلام لمن سأله ما الدليل على صانع العالم؟ فقال عليه السلام: «وجود الأفاعيل التي دلت على أن صانعاً صنعها، ألا ترى أنك إذا نظرت إلى بناء مشيّد مبني علمت أن له بانياً وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده؟» قال: فما هو؟ قال: «هو شيء بخلاف الأشياء»[1].

والثانية: أنه يدرك بوجدانه الظاهر والباطن أن نورانية الخالق ويد الخلق والتدبير ظاهرة على جميع الموجودات لا تفارقها ولا تنفك عنها لحظة؛ لأن وجودها في ذواتها وفي صفاتها وآثارها ليست ناشئة منها، بل منه، فلا يمكن أن تكون هي الدليل عليه، بل هو الدليل عليها؛ لأن ما كان مفتقراً في نفسه إليه لا يمكن أن يكون دليلاً وشاهداً لإثباته.

بداهة أن الحاجة إلى الاستدلال إنما تنشأ من جهة خفاء المستدل عليه أو غيابه، وحقيقة الخالق متنزهة عن كل ذلك. نعم قد يخفى وجوده على بعض الغافلين بسبب رين القلوب وتشوش الفطرة، ولكن إذا التفتوا إلى واقع

١ - التوحيد: ص٢٤٤، ح١؛ الكافي: ج١، ص٨٠-٨١، ح٥.

الخلق والمخلوق سرعان ما يجدون آيات وجود الخالق في كل شيء متجلية بادية، ولذا قالعليه السلام: «متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك»[١] فعدم المشاهدة لهذه الحقيقة من قبل البعض لم تنشأ من عدم وجود المقتضي، بل من وجود المانع، وفيه يقول الشاعر:

لقد ظهرت فلا تخفى على أحد إلاّ على أكمه لا يعرف القمرا
لكن بطنت بما أظهرت محتجباً وكيف يعرف من بالعُرُّف استترا[٢]

وهذا ما وقع في جواب هشام بن الحكم في جواب من سأل بم عرفت ربك؟ قال: عرفت الله جل جلاله بنفسي لأنها أقرب الأشياء إليّ[٣].

ونلاحظ من خلال هذه المقدمات والنتيجة أن هذا البرهان يشترك مع برهان الفطرة من عدة وجوه:

أحدها: أنه يعتمد على الحس الظاهر والباطن في الإنسان ولا يستند إلى براهين عقلية.

ثانيها: أن الأدلة النقلية تؤيده وتستند إليه، وليس ناشئاً من أقوال أهل الفن من المتكلمين والحكماء ونحوهم.

ثالثها: أنه يتوصل إلى إثبات وجود الخالق تبارك وتعالى بالمباشرة، ولا يتوقف على تعليم وتعلّم، بل على التفات وحضور نفسي وقلبي.

رابعها: أنه مفتوح لجميع الناس إذا روّضوا نفوسهم وأزاحوا وساوس

---

١ - بحار الأنوار: ج٦٤، ص١٤٢؛ ج٩٥، ص٢٢٥.
٢ - بحار الأنوار: ج٦٤، ص١٤٢، ح٧.
٣ - انظر التوحيد: ص٢٨٩، ح٩.

الشيطان وشوائب الهوى عن قلوبهم بنحو عام، وهو حجة على جميع أهل العلم والمعرفة بالخصوص؛ لأنه يسد باب الجحود أو الإنكار، وينفي العذر.

البرهان الثالث: برهان الإمكان والوجوب

وهو يستند إلى ركنين أساسيين هما الوجدان والعقل، ولذا يمتاز عن البرهانين السابقين بأنه يتوقف على معرفة وإطلاع على بعض القواعد والمصطلحات الحكمية، وتقريره يتم بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: أن الوجدان البشري يشهد بوجود الكون بما فيه من حقائق واقعية تكوينية من سماء وأرض وإنسان وحيوان ونبات وسائر الموجودات، وهذا الوجود أمر مفروغ منه لا ينكره إلاّ سوفسطي مكابر.

المقدمة الثانية: أن أي موجود من هذه الموجودات إذا أخذناه بنظر الاعتبار فإن وجوده لا يخلو من حالتين:

الأولى: أن يكون وجوده نابعاً من ذاته لأن ذاته في نفسها تقتضي الوجود وتأبى العدم.

الثانية: أن يكون وجوده نابعا من غيره وليس من نفسه، وأما هو في نفسه فلا يأبى الوجود ولا يأبى العدم؛ لأنّ ذاته متساوية النسبة بالقياس إلى الوجود والعدم، ووجوده وعدمه يدور مدار وجود علته، فإذا وجدت علته وجد وإلاّ كان معدوماً.

ولا يبقى في مقابل هاتين الحالتين سوى احتمال واحد وهو يختص بالمعدوم لا الموجود، وهو الشيء الذي ذاته يأبى الوجود ولا تقبله بوجه من الوجوه،

فيكون العدم ذاتياً له نظير اجتماع النقيضين.

وفي اصطلاح أهل المعقول يعبر عن الوجود الذي ذاتيه الوجود ولا يقبل العدم بوجه من الوجوه بالوجود الواجب؛ لوجوب ثبوت الوجود له.

ويعبر عن الموجود الذي في ذاته يقبل الوجود ويقبل العدم بالوجود الممكن؛ لأنه في نفسه يمكن أن يوجد ويمكن أن يعدم، ووجوده وعدمه يتوقف على وجود علته وعدمها، والمراد من الإمكان هنا الجواز العقلي؛ لأن العقل لا يحكم على وجوده بالوجوب ولا على عدمه كذلك، بل هو جائز الطرفين، ويعبّر عن الثالث بالممتنع الوجود؛ لأن العدم واجب الثبوت له.

المقدمة الثالثة: أن الموجود الواجب لا يحتاج إلى علة لوجوده؛ لأن وجوده من نفسه، وأما الموجود الممكن فهو لا يوجد إلاّ بوجود علته؛ لأن إخراجه من حيز التساوي بين الوجود والعدم يتوقف على وجود قوة تخرجه إلى نور الوجود، فلذا يكفي في بقائه في العدم عدم وجود علته، وأما وقوعه في حيز الوجود فيتوقف على ثبوت علة وجوده.

وعليه فإذا لاحظنا وجود الشيء وتقرره في الخارج نجزم بأن هذا الوجود نشأ من علته؛ لأن وجوده ليس من نفسه، لذا نبحث عن وجود هذه العلة من أين نشأ، والجواب لا يخلو من احتمالين:

الأول: أن يكون وجودها من غيرها فتكون العلة في نفسها ممكنة الوجود.

الثاني: أن يكون وجودها من نفسها وذاتها فتكون واجبة الوجود لذاتها، فإن كان الثاني ثبت المطلوب وهو انتهاء الوجود إلى علة ذاتيها الوجود، وإن كان الأول ننقل السؤال إلى علة وجود تلك العلة، فإن كان وجودها

من نفسها ثبت المطلوب، وإن كان من غيرها انتقل السؤال إلى ذلك الغير، وهكذا يستمر التساؤل حتى ينحصر الجواب بين خيارين:

إما أن يلتزم بإنهاء سلسلة الممكنات إلى علة واجبة بالذات، أو لا، ولازم الثاني مخالفة البداهة والوجدان؛ لأن معنى عدم انتهاء السلسلة الممكنة إلى علة أصيلة يكون منها الوجود هو عدم وجود المنبع الذي أفاض الوجود، لما عرفت من أن الممكن وجوده ليس من نفسه بل من غيره، ولازمه عدم وجود سائر الموجودات الممكنة، والحال أن الوجدان يشهد بوجودها. هذا وقد ارجع الحكماء الدليل إلى التسلسل والدور.

وتقريره: أن لازم التمسك بالاحتمال الأول أن ينقل السؤال إلى العلة التي أوجدت السلسلة، فهل هي ممكنة أم واجبة فإن قيل بالأول ينقل السؤال إلى علة العلة؛ لأنها ممكنة تحتاج إلى علة، فإن كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب، وإن كانت هي الأخرى ممكنة الوجود ومعناه أنها مفتقرة إلى العلة وهي الثالثة فما هي هذه العلة؟ والجواب لا يخلو من احتمالين؛ لأنه إما أن يقال إن علة هذه العلة هي علة رابعة لزم التسلسل في العلل الفاعلية، وهي التي تعطي الوجود[1]، وهو باطل عقلًا، أو يقال بأن علته هي العلة الثانية السابقة عليها لزم الدور، وهو باطل عقلاً أيضاً؛ لأنه يفضي إلى توقف الشيء على نفسه[2]، والتناقض والخلف؛ لأن معنى أن يكون الثاني علة للثالث والثالث هو علة للثاني أن يكون الشيء الواحد علة ومعلولاً لشيء واحد، ويكون الشيء في نفسه متقدماً ومتأخراً، وموجوداً ومعدوماً، ومقوماً لمعلول ومتقوماً به.

---

١ - إشارة إلى عدم استحالة التسلسل في العلل والحوادث المادية.

٢ - انظر الإشارات: ج٣، ص١٨؛ كشف المراد: ص١٧٢؛ شرح الباب الحادي عشر: ص٩.

ووجه بطلان التسلسل هو انتهاؤه إلى إنكار الواقع ومخالفة الوجدان، لأن كل ممكن لا يمكن أن يوجد إلاّ بوجود علته، فإن كانت علته هي الأخرى ممكنة استحال وجودها إلاّ بوجود علتها، ولو كانت هذه الأخرى ممكنة استحال وجودها أيضاً من دون علتها، فإذا تسلسلنا في هذا الفرض إلى ما لا نهاية يستلزم أن لا يكون علة للوجود، وجوده من نفسه ولا يحتاج في وجوده إلى الغير، وهو الذي أعطى الوجود للعلة الثانية، والتي هي بدورها أعطت الوجود للعلة التي بعدها وهكذا، وإذا انتهينا إلى هذه النتيجة كان لازمها عدم وجود أي شيء من الموجودات أصلاً؛ لأنها جميعاً فاقدة للوجود في نفسها فكيف توجد؟ ومن أين؟ وهذا معنى قولهم أن التسلسل يفضي إلى نكران الواقع ومخالفة الوجدان، وبالتالي ينتهي إلى السفسطة.

إذن حتى يندفع محذور الدور والتسلسل لابد من الإذعان لوجود علة حقيقية ذاتيها الوجود هي التي أعطت الوجود، وأوجدت الأشياء برمتها، وحيث إن الأشياء موجودة إذن لابد وأن تكون هذه العلة موجودة أيضاً، فعدم إدراكنا لها بالحس أو بالفطرة ـ جدلاً ـ فإنه لا يعني إنكارها عقلاً.

ونلاحظ أن هذا البرهان في جوهره يستند إلى الحس والوجدان أولاً، ولكنه في الاستنتاج ينتهي إلى العقل والاستدلال العقلي، فصغراه حسية، وكبراه عقلية، ولذا يعد من البرهان الإني الذي بواسطته تتم معرفة العلة عبر معرفة المعلول.

وهنا نلفت النظر إلى حقائق:

الحقيقة الأولى: أن هذا النحو من الاستدلال قد يستظهر من بعض الآيات

والأخبار، فمن الآيات قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[1] وهي دالة على المطلوب بصيغة الاستفهام الاستنكاري، وبيان الدلالة: أن (من) فيها احتمالان:

الأول: أن تكون نشوية.

الثاني: أن تكون سببية بمعنى الباء.

والأول ناظر إلى العلة المادية والثاني ناظر إلى العلة الفاعلية، وكلاهما يتفقان على أن وجود الإنسان في مادته ووجوده ليس من نفسه، بل من غيره؛ لأن خلقة الممكن من دون استناد إلى الواجب ترجع إلى خلقته من غير شيء وهو العدم، وهو محال، فلابد وأن تكون مستندة إلى شيء وهو حقيقة الوجود وأصله، ولأن هذه الحقيقة مما يقرها الإنسان بوجدانه وردت الآية بصيغة الاستفهام الاستنكاري لإظهار اللوم والتوبيخ على أمر يقرون به في وجدانهم، وينكرونه في ألسنتهم، ودلالة الآية على أن الغير واجب الوجود غير مفتقر إلى غيره في الوجود هو أنه خالق؛ إذ لو كانت خالقيته من غيره كان حاله حال سائر الممكنات التي هي معلولة لغيرها، فوجود الخلق دليل على وجود الخالق، ووجود الخالق دليل على وجوبه، وإلاّ انتفت الواقعية.

ومن الأخبار ما ورد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام حيث انتقل ـ في الاستدلال ـ من معرفة المعلول المفتقر إلى الوجود في نفسه إلى معرفة الموجد مستعيناً بالوجدان؛ إذ دخل عليه رجل فقال له: يا ابن رسول الله! ما الدليل على حدوث العالم؟ فقال: «أنت لم تكن ثم كنت، قد علمت أنك لم تكوّن

---

١ – سورة الطور: الآية ٣٥.

نفسك ولا كوّنك من هو مثلك»[1] ولازم الجواب أن الذي كونه مكوّن آخر ليس من قبيل البشر ولا هو مثل البشر في الفقر والاحتياج، وإلاّ كان الجميع معدوماً، وقريب من هذا المضمون ورد في رواية أخرى عنه عليه السلام[2].

الحقيقة الثانية: أن هذا البرهان مبني في مقدمته العقلية على أصالة المهية والإمكان الماهوي التي قالها المتكلمون والحكماء المشاؤون، ولذا سمي عندهم ببرهان الإمكان الماهوي؛ لأن الملحوظ فيه نسبة المهية والذات إلى طرفي الوجود والعدم، ولو أظهرنا هذا البرهان بصيغة البرهان المنطقي فإن الإمكان يقع حداً وسطاً فيه.

بتقرير: أن العالم ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته يحتاج في الوجود إلى الغير، فالعالم يحتاج في الوجود إلى الغير، وهذا الغير إن كان واجباً ثبت المطلوب، وإلاّ لزم أن ينتهي إليه لبطلان الدور والتسلسل اللذين ينتهيان إلى مخالفة الوجدان وبطلان الواقعية.

الحقيقة الثالثة: أن هذا البرهان يستند إلى مقدمتين سابقتين عليه، وهما معرفة حقيقة الواجب والممكن، ومعرفة الدور والتسلسل وإثبات إبطالهما، وعلى هذا الأساس يتصف بالخصوصية؛ إذ لا يمكن أن يستدل به إلاّ من درس الحكمة وعلم الكلام، وأذعن لنتائجهما، ومن هذه الجهة يظهر وجه تفوق البرهانين السابقين عليه في مقام التعليم والتعلم.

الحقيقة الرابعة: يمكن للباحث أن يتمسك بهذا البرهان للوصول إلى

١ - عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج١، ص١٣٤.

٢ - انظر عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج١، ص١٣٢.

الحقيقة من دون الاستعانة ببطلان الدور والتسلسل، بل يكتفي بالنظرة الوجدانية، وهو ما عرفته من أسلوب الآية والرواية، ويمكن أن يقرر بوجه عقلي أيضاً نستغني فيه عن ذلك.

فتقول: لا شك أن هنا موجوداً بالضرورة والوجدان، ووجوده ليس من نفسه، فلابد وأن يكون من موجِد وجوده من نفسه، وإلاّ كان مثله وانتفت الواقعية.

البرهان الرابع: برهان الغنى والفقر

وهو يستند إلى مقدمة وجدانية حسية ومقدمة عقلية، ويمكن أن يقرر بعدة أنحاء نكتفي منها بتقريرين:

أحدهما: مبني على فرض استحالة الدور والتسلسل، وذلك بأن يقال إن كل عاقل يدرك بوجدانه أنه موجود كما يدرك وجود سائر ما هو محيط به من موجودات، كما يدرك أن وجوده ليس من نفسه، بل من الغير، والعقل يحكم بأن هذا الغير لابد وأن يكون غنياً في نفسه؛ لأنه لو كان هو الآخر مفتقراً إلى الغير لزم التسلسل إن نقلنا الكلام إلى من أعطاه الوجود، والدور إن قلنا إن الذي أعطاه وجوده هو الموجود السابق المفتقر إليه، وحيث إن التالي باطل فالمقدم مثله.

وواضح أن تمامية هذا البرهان متوقفة على بطلان الدور والتسلسل، ومن هنا يمكن تقريره بنحو آخر من دون الاستعانة بهما، بأن يقال: إن كل موجود ندركه بالحس والوجدان لا يخلو إما أن يكون غنياً بنفسه فوجوده من نفسه لا من غيره فيثبت المطلوب، وهو وجود موجود لا يفتقر في وجوده إلى الغير،

وإما أن يكون فقيراً فلابد وأن يكون قد استند إلى الغني، وإلاّ لم يكن فقيراً ولا موجوداً، وهما خلاف الفرض، ونلاحظ هنا أن الوجود الفقير كاشف إني عن وجود علته وهو الوجود الغني، وتمامية هذا البرهان تتوقف على معرفة عدة حقائق:

الحقيقة الأولى: أن الغنى والفقر بمعناهما الاصطلاحي غير معناهما اللغوي والعرفي وإن كان المعنى الأول مقتبساً من الثاني.

فالغنى في اللغة والعرف هو عدم الحاجة[١]، ويطلق غالباً على الوفرة والكفاية في المال والثروة، ويقابله الفقر[٢]، بل هو المتبادر منه عند الإطلاق، وأما في اصطلاح أهل المعقول فيطلق على عدم الحاجة إلى الغير في كل شؤون الوجود، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[٣] فالغني من أسمائه سبحانه، وهو منْ لا يحتاج إلى أحد، والكل محتاج إليه، ولا يتحقق هذا المعنى إلاّ للغني بذاته، ولذا لا يتصف بهذا الوصف إلاّ هو سبحانه فلا يشاركه فيه غيره[٤]، ويقابله الفقير وهو المحتاج بذاته إلى الغير، والفقر مساوق للوجود الممكن.

١ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٦١٥، (غني)؛ لسان العرب: ج١٥، ص١٣٥-١٣٦، (غنا)؛ مجمع البحرين: ج١، ص٣٢١، (غنا).

٢ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص٧٧٦-٧٧٧، (غنى)؛ القاموس المحيط: ص١٢١١، (غني)؛ المعجم الوسيط: ج٢، ص٦٦٤، (غني).

٣ - سورة الحج: الآية ٦٤.

٤ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج٢، ص١٢٥٥، (الغني)؛ شرح المنظومة: ج٢، ص١٢٨؛ بداية المعارف الإلهية: ج١، ص٣٦.

وقد عرّف الحكماء الإشراقيون الغني بما لا يتوقف ذاته ولا كماله على غيره، وبعكسه الفقير[١]، وقريب منه قاله حكماء المشّاء[٢]، وعليه فالغني المطلق هو من يكون غنياً من كل وجه لا من يكون من وجه دون وجه، واستغناؤه عن الغير يتحقق من ثلاثة وجوه:

الأول: استغناؤه في ذاته وفي أصل وجوده عن الغير.

والثاني: استغناؤه في صفاته الذاتية والكمالية عن الغير.

والثالث: استغناؤه في أفعاله عن الغير.

ويكفي في صدق عنوان الفقير على الشيء هو احتياجه إلى الغير في واحد من هذه الوجوه الثلاثة.

وبذلك يتضح أن الغنى يرجع في حقيقته إلى وجوب الوجود بالذات، بينما الفقر يرجع إلى إمكان الوجود بالذات، وعلى هذا الأساس قالوا إن الواجب وجوده بذاته واجب من جميع الجهات؛ لأن الذي يجب له بذاته جميع ما أمكن له من شؤونه لا يحتاج في شيء إلى غيره، وبعكسه الفقير فإنه في ذاته وبجميع شؤونه مفتقر إلى الغير.

وهنا تظهر ثلاث خصوصيات مهمة للغني والفقير:

الخصوصية الأولى: أن الوجود الفقير لم يكن شيئاً قبل تعلقه بالغني واكتساب الوجود منه، كما أن الوجود الغني لا يفقد شيئاً لدى إعطاء

١ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج٢، ص١٢٨٢، (الفقير).

٢ - توضيح المراد: ص٥٠٧.

الوجود للغير، فلدى الإعطاء والأخذ لا الفقير يستغني بنفسه ولا الغني يفتقر بنفسه؛ لأن الغنى والفقر يرجعان إلى ذاتيهما.

الخصوصية الثانية: أن صفة الفقر في الفقير ليست من الصفات العارضة على الذات، وإنما هي عين ذاته، وهي جوهر كنهه وحقيقته، كما أن صفة الغنى ليست صفة زائدة أو عارضة على الوجود الغني، بل هي عين حقيقته وكنهه، وبهذه الخصوصية يتضح وجه الإشكال الكبير الذي يعترض الاشاعرة والجمهور القائلين بأن صفات الخالق زائدة على الذات؛ إذ لازم هذا القول هو نسبة الفقر الذاتي إلى الخالق.

الخصوصية الثالثة: أن الوجود الفقير مهما اتصف بصفات كمالية ومهما تسامى في العظمة ونال درجات القرب لا يخرج عن وصف الفقر، وإليه يشير قول النبي المصطفى ﷺ: «الفقر فخري»[1] كما أن الوجود الغني لا يضر به عطاء ولا يخل بغناه جود مهما بلغ، ومن هنا فإن الغني بنفسه دائم العطاء والفيض، ولا ينقطع عطاؤه عن الممكنات أبداً، كما أن الممكنات طُراً لا تستغني عن الغني أبداً في كل آن من آنات الوجود، وفي كل شأن من شؤونه.

الحقيقة الثانية: أن وصفي الغنى والفقر في المعنى المصطلح يغايران وصفهما في المعنى العرفي؛ لأنه على الأول يكون الوصف عين الموصوف، والموصوف عين الصفة، فهما حقيقة أمر واحد مجمع للأمرين للاتحاد الحقيقي بينهما. نعم حيث إنهما من المشتقات فان المغايرة بينهما في المفهوم، وأما في المصداق

---

١ - عوالي اللآلئ: ج١، ص٣٩، ح٣٨؛ بحار الأنوار: ج٦٩، ص٣٠، ح٢٦.

فليس إلاّ حقيقة واحدة هو الغني ومثله الفقير، فلذا لا يمكن انفكاك الصفة عن الموصوف أبداً، بل إن سلب الصفة هو عين سلب الموصوف وسلب الموصوف هو عين سلب الصفة.

وأما على الثاني فإن الوصف من الحقائق العارضة على الموصوف فلذا يمكن للشيء الواحد أن يكون غنياً في آن وفقيراً في آن آخر.

ومن هنا يتضح أن نظام الإيجاد والإعدام على المعنى المصطلح يتقوم بطرفين هما الموجِد والموجَد، ولا يتوسط بينهما شيء ثالث؛ لوضوح أن الغنى في المعطي ذاتي له، والفقر في المعطى له ذاتي أيضاً، والذاتي في كل واحد منهما لا يختلف ولا يتخلف، فلا الغني يكف يده عن العطاء، ولا الفقير يستغني عن الاستعطاء، فلذا يدور وجود الفقير مدار وجود الغني ولا ينفك عنه أبداً، وهذه الخصوصية هي خصوصية العلة والمعلول؛ إذ إن العلة هي التي يدور وجود المعلول مدارها وجوداً وعدماً.

وهذا المعنى غير متحقق في المعنى العرفي؛ لتقوم العطاء فيه بعدة عناصر عمدتها ثلاثة هي: المعطي والمعطى والمعطى له.

الحقيقة الثالثة: أن الارتباط الذاتي بين الغني والفقير يصطلح عليه بالإمكان الفقري في مقابل الإمكان الماهوي الذي تقدم في البرهان السابق، وربما يعبر عنه بالإمكان الوجودي أيضاً، والفرق بينهما أن الإمكان الماهوي مبني على أصالة المهية، وملاحظة تساوي نسبة المهية إلى طرفي الوجود والعدم، بينما الإمكان الفقري فمبني على أصالة الوجود وجهة افتقار الوجود الممكن وحاجته الدائمة المستمرة إلى الغني المطلق.

فالإمكان عند أصحاب القول الأول - وهم أهل حكمة المشّاء والمتكلمين - وصف للمهية، بينما على القول الثاني وصف للوجود.

وجهة الإعطاء والإفاضة هو الواجب على القول الأول، وهو الغني على القول الثاني، وهنا يتضح امتياز برهان الغنى والفقر على برهان الوجوب والإمكان من حيث العمق والدقة بأمور:

أحدها: أن هذا البرهان ناظر إلى ذات الواجب، بينما ذاك ناظر إلى جهة الواجب في حال غنائها في نفسها وإفاضتها الوجود لغيرها، فبرهان الغنى والفقر انسب بمقام الخالق وكمالاته من برهان الوجوب والإمكان.

ثانيها: أن برهان الوجوب والإمكان لا ينفي تعدد الواجب؛ لأن غاية ما يثبته هو حاجة الممكن إلى الواجب، ولكنه لا ينفي أن يكون للواجب أكثر من مصداق.

بخلاف هذا البرهان فإنه ينفي أن يكون في العالم أكثر من غني واحد؛ لأن فرض تعدد الأغنياء يستدعي وجود حاجة إلى النظم والتدبير بينهما لكي لا تتمانع إرادتهما ولا تتدافع الأفعال بينهما، فبرهان الغنى والفقر أقرب إلى التوحيد من الوجوب والإمكان، فتأمل.

ثالثها: أن برهان الوجوب والإمكان غير ناظر إلى صفات الواجب، وإنها بالنتيجة عين ذاته أم زائدة على الذات، بخلاف برهان الغنى فإنه يثبت عينية الذات والصفات، ويبطل الزيادة فيها، وهذه مسألة مهمة في بحث التوحيد.

رابعها: أن هذا البرهان يستند إلى الوجدان والعقل معاً، فهو ليس بعيداً عن الفطرة، ولا بعيداً عن العقل، وبه يقف في الحد الوسط بين البرهانين

الأول والثاني وبين البرهان الثالث.

الحقيقة الرابعة: أن هذا البرهان أسس له القرآن الكريم في بعض الآيات الشريفة منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[1]، ومنها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾[2] وعليه فإن هذا البرهان لا يستند إلى الوجدان والعقل فقط ، بل هو معزز بالاستدلال القرآني الذي صنف الخلق إلى غني وفقير، وأشار إلى أن العلاقة التي تربط الخلق بالخالق هو الاحتياج في المخلوق والغنى في الخالق، وإنما خصص الإنسان بالذكر مع أن جميع الوجود بحاجة إليه لسببين:

أحدهما: أن الإنسان هو أشرف الموجودات وأعلاها رتبة، فإذا ثبت أنه وبرغم ما له من الإمكانات والمزايا مفتقر إلى الله يثبت أن افتقار غيره إليه أولى.

وثانيهما: أن الإنسان أكثر المخلوقات شعوراً بالغرور والاستغناء كما يشهد له قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ ۝ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ﴾[3] فاقتضى الأمر بيان جهة الفقر الدائم فيه لكي لا يقع في مزال الغرور والعجب ويضل الطريق.

هذه أهم الحقائق التي يقوم عليها هذا البرهان، ونلاحظ أنه وبالرغم مما يتمتع به من مزايا وخصوصيات في معرفة الخالق والنظر إلى كمالاته الذاتية فإنه لا يخلو من إشكال من جهتين:

---

١ - سورة فاطر: الآية ١٥.

٢ - سورة محمد: الآية ٣٨.

٣ - سورة العلق: الآية ٦-٧.

الجهة الأولى: أنه برهان عميق ودقيق يتوقف فهمه والاستناد إليه في إثبات الخالق إلى معرفة سابقة لمفهوم الغنى والفقر، والوجوب والإمكان، ووجه العلاقة بينهما، وهذا من شأنه أن يجعله برهاناً للخواص وليس لعموم العقلاء والمكلفين.

الجهة الثانية: أنه يتضمن الإشارة إلى أمرين باطلين:

أحدهما: أن حاجة المعلول إلى العلة تختص بالحدوث فقط ، ولكنه حدوث مستمر، بينما حاجته على البرهان السابق في الحدوث والبقاء.

ثانيهما: أنه يوحي بالجبر في فعل الخالق؛ لأنه مبني على أن فيض الغني دائم بالذات، وحاجة الفقير دائمة بالذات، بل ينتهي إلى القول بقدم العالم زماناً الذي ذهب إليه الحكماء، وهو ما يتنافى مع صريح الآيات والروايات التي نصت على حدوثه ذاتاً وزماناً، إلاّ أن يقال بأن الغنى ملازم للإرادة والاختيار فلا يعطي فيضه للفقير المحتاج إلاّ بما تقتضيه المصلحة رعاية للحكمة، وحينئذ ينفي الجبر والقدم.

البرهان الخامس: برهان الصدّيقين

وقد عبروا عنه بأنه أوثق براهين الحكماء وأقواها في إثبات وجود الخالق؛ إذ يتميز بخصوصيتين فاق بهما سائر براهينهم:

الخصوصية الأولى: أنه برهان لّمي؛ لأنه يثبت المطلوب من الواجب نفسه، ومن معرفته ينتقل إلى معرفة الممكن. والبرهان اللمي هو الذي ينتقل به من معرفة العلة إلى معرفة المعلول، وهذه ميزة هامة لهذا البرهان تغاير سائر

براهينهم؛ لأنها كانت تستند إلى البرهان الإنّي الذي ينتقل فيه من معرفة المعلول إلى معرفة العلة.

الخصوصية الثانية: أن الذي يسلك هذا الطريق لإثبات الواجب لا بد وأن يصدّق بوجوده أولاً، ثم يستدل عليه، ومن هنا يستدل على وجود الواجب من نفسه، وبواسطته يستدل على وجود الممكن، وبه يتضح أن فائدة البرهان لا تفيد المستدل إثبات الحقيقة، وإنما تؤكد وجودها، وتفيده لإثبات الحقيقة لمن لم يعرف بها بعد، وعلى هذا الأساس سمي ببرهان الصديقين، وهناك توجيهات أخرى لهذه التسمية ذكرها جماعة.

الأول: للشيخ ابن سينا في إشاراته؛ إذ أرجع سر التسمية إلى أن الذين يسلكون هذا الطريق هم الأعلى رتبة في المعرفة من غيرهم؛ لأنهم يستشهدون به لا عليه[1].

الثاني: للخاجة الطوسي؛ إذ ارجع سبب التسمية إلى أنه الطريق الأصدق لإثبات الواجب، وهو ما يفيده معناه اللغوي؛ لأن الصدّيق لغة وعرفاً ملازم الصدق[2]، ولعل وجه الأصدقية في هذا الطريق هو أن الطريق يكون عين الغاية، وفي تفسير بعضهم أن الطريق إلى المقصود هو عين المقصود[3]، بخلاف البراهين الأخرى فإن طريقها يغاير الغاية مغايرة تامة، بل باقي البراهين لا تخلو من تناقض؛ لأن السالك طريقها ينتقل من معرفة الممكن إلى معرفة الواجب، ومعنى ذلك الانتقال في المعرفة من الضعيف إلى القوي،

١ - انظر الإشارات والتنبيهات: ج٣، ص٦٦.
٢ - انظر الإشارات والتنبيهات: ج٣، ص٦٧.
٣ - انظر الأسفار الأربعة: ج٦، ص١٥.

ومن الفقير إلى الغني، وهذا يتنافى مع موضوع التعريف ومنهج الاستدلال؛ لأن التعريف ينبغي أن يكون بالمساوي والأظهر لا بالأضعف والأخفى، كما أن الاستدلال ينبغي أن يستند إلى الحقيقة اليقينية الثابتة لإثبات الحقيقة المجهولة، ولا يمكن أن يكون الممكن متصفاً باليقين والثبات قبل الواجب مع أنه في وجوده مفتقر إليه.

وكيف كان، فقد قرروا هذا البرهان بوجوه عديدة[1] ترجع في جوهرها إلى إثبات المطلوب عبر مقدمات أربع واحدة وجدانية وثلاث عقلية.

وحاصلها: أن الوجود الخارجي حقيقة ثابتة بالوجدان والبداهة وهذه هي **المقدمة الأولى**.

والمقدمة الثانية: أن هذه الحقيقة منسوبة للوجود لا للمهية - بناء على أصالة الوجود - .

والمقدمة الثالثة: أن حقيقة الوجود بما هو معنى عام شامل لجميع الموجودات حقيقة واحدة صرفة؛ إذ لا ثاني للوجود، ولا يتكرر؛ لأن التثنية والتكرار فيه يستلزم محدودية الوجود لا إطلاقه، وهو خلاف الفرض، وذلك لأن فرض التثنية والتكرار في الوجود يستلزم أن يكون لكل واحد منهما مبتدأ ومنتهى، وهو باطل؛ إذ لا يمكن أن يتصور للوجود مبدأ أو منتهى، لأن كل ما أمكن تصوره قبله أو بعده فهو وجود، ومن هنا قالوا إن لازم الوجود الصرف وجوب الوجود، وعليه فإن فرض أصالة الوجود يثبت وجوب الوجود.

---

١ - انظر الأسفار الأربعة: ج٦، ص١٦.

المقدمة الرابعة: أن وجوب الوجود لا يخلو إما أن يكون بالذات أو بالغير، فإن كان الأول ثبت المطلوب، وإن كان الثاني لزم منه الخلف؛ لأن ما فرضته أنه صرف الوجود وصرف الوجود لا ثاني له ولا تكرر فلا يمكن أن تفترض وجود شيء غيره لكي يجب به.

ويتحصل من هذه المقدمات: أن النظرة إلى الوجود الخارجي التي يدركها الوجدان يستعين بها العقل، ويثبت وجوب الوجود، ومنه ينتقل لإثبات أن كل موجود ليس وجوده من نفسه لابد وأن يكتسب وجوده منه.

ونلاحظ أن السالك لهذا البرهان يثبت وجوب الوجود من نفس الوجود، ولا يستعين بشيء آخر، كما أنه لا يستعين في إثبات المطلوب على مقدمات تنتهي إلى الدور والتسلسل، وبالتالي فإن صحته لا تتوقف على مقدمة مطوية تثبت للمستدل بطلان الدور والتسلسل، وهذه خصوصية ثالثة تحسب لهذا البرهان تضاف إلى ما ذكرنا. نعم هو بهذه الخصوصية يشترك مع برهان الغنى والفقر، ولعل من هنا بعضهم دمج البرهانين وجعلهما برهاناً واحداً، وبعضهم استعمل مصطلح الغنى والفقر في تقرير هذا البرهان[١].

ولكن ترد على هذا البرهان إشكالات عديدة:

الإشكال الأول: أن ما ذكر من خصوصيات للوجود الواجب تختص بالمرتبة الشديدة من الوجود؛ لأن المستدلين به يلتزمون بأن الوجود حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب طولية فتكون أعلى مراتبها وأشدها شرفاً ورتبة هي الوجود الواجب، وأما المراتب الأدنى منها فهي الوجود الممكن، أو ما

١ - انظر الأسفار الأربعة: ج٦، ص١٥.

يعبر عنه بالوجوب بالغير، وهذا الالتزام يتضمن التناقض من وجهين:

أحدهما: أنه في الوقت الذي يلتزم بوحدة الوجود ويعطي صفة الوجوب لصرف الوجود يسلب عنه هذه الصفة في المراتب الأدنى، ولا يعقل أن تتصف الحقيقة الواحدة التي لا تتثنى ولا تتكرر بوصفين متناقضين.

واختلاف الرتبة لا يمكنه أن يحل هذا الإشكال؛ لأن صفة الوجوب من الصفات الذاتية للوجود، كما أن صفة الإمكان كذلك، وصفات الذات لا تفارق الذات في أي رتبة من مراتبها فرضت.

ثانيهما: أنه ينسب القدم إلى العالم ويستلزم الجبر في الخالق، بل يستلزم اتحاد الواجب والممكن في الحقيقة وإن اختلفا في الرتبة، والكل باطل عقلاً وشرعاً.

الإشكال الثاني: أن هذا البرهان لا يجدي عموم الناس، بل يختص بالخواص؛ لأن الاستدلال به يتوقف على معرفة المقدمات العقلية الثلاث، وهذا لا يحصل إلاّ لمن درس المباحث العقلية وفهم القواعد الفلسفية، بل هو لا يجدي كل من عرف القواعد العقلية أيضاً؛ لأنه يعتمد في إثبات المطلوب على القول بأصالة الوجود فيختص بالقائلين به، وأما القائلون بأصالة المهية من أهل الحكمة والمتكلمين فلا يصلح برهاناً لهم.

الإشكال الثالث: أن في تسميته ببرهان الصدّيقين تهافت واضح من حيث المبدأ ومن حيث النتيجة. أما من حيث المبدأ فلأن المتبادر من معنى الصدّيق هو الذي يعتمد على طريق الفطرة ونزاهة النفس وطهارتها في المعرفة.

وفي اللغة: الصدّيق هو كثير التصديق بالحق حتى يصير علماً فيه[١]، وقد جعل الباري عز وجل هذه صفة لأنبيائه وأوليائه المقربين؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾[٢] وقال: ﴿فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ﴾[٣].

ومن الواضح أن الذي يرتقي إلى المقامات المعنوية العالية ويصير صدّيقاً لا يفتقر إلى هذه المقدمات العقلية للوصول إلى إثبات الواجب، كما هو الحال في الأنبياء والأئمة عليهم السلام، على أن بعض هذه المقدمات ليست من المسلمات لدى جميع العقلاء فضلاً عن الأنبياء والأولياء، وأما من حيث النتيجة فلأن الذي يعتمد هذا البرهان ويحكمه جيداً في الوصول إلى حقيقة الواجب لا يبلغ درجة الصدّيقين؛ بداهة أن هذه الدرجة من المقامات المعنوية ترتقي بصاحبها إلى مقام الحضور والشهود القلبي، وهذا البرهان غاية ما يصل به صاحبه إلى إثبات وجود الواجب عقلاً، وشتّان بين المقامين والرتبتين.

نعم قد يقود صاحبه إلى التصديق بوجود الواجب، ولكن هذه ليست ميزة خاصة تحسب لهذا البرهان لكي يسمى ببرهان الصدّيقين؛ لأن جميع البراهين إذا أحكمت قد تنتهي إلى هذه النتيجة.

ومن كل ما تقدم تظهر عدة نتائج هامة:

النتيجة الأولى: أن سائر البراهين التي تمسك بها الحكماء والمتكلمون

---

١ - مجمع البيان: ج٦، ص٤٢٥؛ وانظر مفردات القرآن الكريم: ص٤٧٩، (صدق)؛ مجمع البحرين: ج٥، ص١٩٨، (صدق).

٢ - سورة مريم: الآية ٤١.

٣ - سورة النساء: الآية ٦٩.

تستند إلى الوجدان أولاً، ومنه تنطلق لإثبات الواجب عبر مقدمات عقلية، وهذا يؤكد ما قررناه من أن البرهان لابد وأن ينتهي إلى الوجدان، وإلاّ تعذر التصديق به، وهذه النتيجة تحاكي ما تسالم عليه أهل المعقول من أن كل ما بالعرض لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات.

النتيجة الثانية: أن الرجوع إلى الفطرة في إثبات الخالق تبارك وتعالى هو عمدة الطرق والبراهين، بل وهو المرجع إليها جميعاً، وهو الطريق الذي يمكن الاستناد إليه من قبل عموم الناس؛ لكونه لا يستند إلى مقدمات عقلية أو دراسة أو تحصيل، ومن هنا أعتمده القرآن والسنّة.

وأما البراهين الأخرى فهي في جوهرها مؤكدة لهذا البرهان أو موثقة لنتائجه؛ لأنه البرهان الوحيد الذي تتم فيه الحجة على جميع الخلق، كما أنه يتوافق مع حكمة التشريع؛ لأنه ميسور للجميع، سواء قلنا بوجوب الاجتهاد في المعارف وأصول الدين أم قلنا بجوازه.

النتيجة الثالثة: أن برهان الصدّيقين يشترك مع برهان الشهود الوجداني في كيفية الاستدلال، إلاّ أن برهان الشهود أقوى منه دلالة، وأبعد عن المحاذير العقلية المانعة، فالتمسك به لإثبات المطلوب أفضل.

النتيجة الرابعة: أن برهان الفطرة لا يتوقف في إثبات المطلوب على الاعتقاد بوجود الخالق، بل يرتقي إلى الاعتقاد بوحدانيته وصفاته وأفعاله، وهذه نتيجة هامة يفوق بها سائر براهين الحكماء والمتكلمين، ويختصر المسافة أمام الباحثين؛ لأنه يثبت وجود الذات بكل ما لها من كمالات في الأوصاف والأفعال في آن واحد، بخلاف سائر البراهين فإنها تثبت الوجود، وتبقى

في إثبات وحدتها وسائر ما لها من كمالات مفتقرة إلى انضمام أدلة وبراهين أخرى.

ولكن حيث إن غاية البحث العلمي لا تتوقف عند الوصول إلى الحقيقة فقط ، بل لابد من إيصالها إلى الآخرين أيضاً، لاسيما ما يتعلق بالعقيدة منها لابد وأن نماشي في البحث سائر المسالك والاتجاهات، وقد عرفت أن براهين الحكماء والمتكلمين تثبت أصل الواجب في مقابل من ينفيه وينكره، ولا تثبت أن الواجب واحد أو متعدد، وما هي الوجوه التي تستدعي القول بوحدته، وما هي الموانع التي تحول دون القبول بتعدد الواجب، ولعل هذا المطلب مشترك بين سائر البراهين حتى المستعين ببرهان الفطرة في إثبات الواجب؛ لوضوح أن الفطرة تثبت أصل الوجود وكمالاته، ولكنها قد تحتاج إلى بعض الإلفات للوصول إلى الوحدانية أيضاً، ومن هنا كان لابد من النظر في أدلة التوحيد، وهذا ما سنتعرض إليه في المبحث القادم.

المبحث الثاني
في توحيد الخالق وأدلته

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في خصوصيات التوحيد

يمتاز التوحيد الإلهي بعدة مزايا وخصوصيات ينبغي أن نستعرضها قبل الدخول في أدلته؛ لأنها تحدد معالم التوحيد الحق من غيره، وتدفع عنه الكثير من الشبهات:

الخصوصية الأولى: التوحيد حقيقة فطرية

إن الإيمان بتوحيد الخالق يرجع إلى الفطرة من وجوه عديدة:

منها: شهادة الفطرة بوجود غني واحد في الوجود إليه يفتقر الكل كما عرفته في برهان الغنى والفقر.

ومنها: شهادة الفطرة بأن واجب الوجود هو صرف الوجود لا يتثنى ولا يتكرر.

ومنها: توجه الفطرة إلى قادر واحد عند تعرض الإنسان إلى الشدائد والأخطار والبلايا العظيمة لأجل النجاة والخلاص منها.

ومنها: اتفاق جميع الخلق على اختلاف مستوياتهم على وحدة الخالق، إلى غير ذلك من الشواهد التي تتفق على أن معرفة الخالق ومعرفة وحدانيته فطرية، وتؤكد هذه الحقيقة طريقة الكتاب والسنّة في هذا البحث، فإنهما لم يفصّلا في الحديث كثيراً عن إثبات أصل وجود الخالق ولا بيان وحدانيته، بل أكدا على نفي الشريك، وفي بعض الأخبار الصحيحة فسرت فطرة الله التي فطر الناس عليها بالتوحيد[١].

ولعل من هنا أجمع أهل القبلة على أن التوحيد هو أول أصول الدين لا وجود الخالق، وفي هذا إشارة إلى حقيقة هامة وهي أن البشرية لم تواجه مشكلة إلحاد على مستوى العقيدة بقدر ما واجهت مشكلة الشرك، وقد كانت البشرية ولازالت إلى يومنا هذا تواجه هذه المشكلة وبالرغم من ارتفاع مستواها في مختلف العلوم والمعارف؛ إذ هناك عدة مظاهر للشرك كانت ولازالت تحكم العالم.

منها: انغماس العالم بجميع أهله ودياناته بالمال والسياسة والمصالح المادية واتخاذها هدفاً على حساب الإيمان والعقل والقيم الإنسانية.

ومنها: انغماس العالم بالعلوم الدنيوية الصرفة والاقتصار في حقول المعرفة على ما يدرُّ به العلم من مصالح تخدم جسد الإنسان والانصراف عن العلوم المعنوية التي ترتقي بعقل الإنسان وروحه.

١ - انظر الكافي: ج٢، ص١٢، ح١؛ التوحيد: ص٣٣٠، ح٨.

ومنها: انغماس العالم بتشريع القوانين والأنظمة في مختلف مجالات الحياة والإعراض عن قوانين الله وتشريعاته.

ومنها: انغماس العالم في الأخلاق المبنية على النفاق والمجاملات الكاذبة طمعاً في جني الفوائد والأرباح منها على حساب المحبة والصدق والمشاعر الإنسانية النزيهة.

وهذه أمور مفضوحة واضحة لا تخفى على النبيه، بل يقر بها القادة والساسة والعلماء والباحثون من أهل الأديان ومن غيرهم، وهي تكشف عن مستوى الانغماس في الشرك والالتجاء إلى غير الخالق في العقيدة وفي العمل.

إن التدين وحده قد لا يسوق الإنسان إلى الإيمان، كما أن العلم والمعرفة بالخالق قد لا يسوقانه إلى الإيمان وإن كان للأول تمسك والتزام وللثاني ألف دليل وبرهان، وإنما الذي يسوقه هو التوحيد؛ لأن التوحيد هو قمة الهرم التي تنتهي إليها المعرفة الإنسانية، وهذا ما أشار إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام: «أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[1] فأفاد أن المعرفة والتصديق لا يكفيان في تدين الإنسان ما لم يصل إلى مرتبة التوحيد.

وهذه المرتبة في نفسها تعني نفي الشريك عنه اعتقاداً وعملاً التي عبر عنها بنفي الصفات التي لا تناسب وجود الخالق، أي صفات النقص والحاجة؛ لوضوح أن صفات الكمال واجبة الثبوت له، وهي عين ذاته.

وقد تضمنت هذه الخطبة الإشارة إلى حقيقتين تؤكدان ما ذكرنا:

---

١ - نهج البلاغة: ج١، ص١٤-١٥، الخطبة ١.

الأولى: أن المشكلة التي تواجه البشرية في العقيدة هي مشكلة الشرك؛ لأن قصور العقول يقودها إلى القياس بين صفات الخالق وصفات المخلوق فيتوهمو بأن ما لله من الصفات هي مثل صفات المخلوقين، فيقعون في شبهة القول بزيادة الصفات عن الذات أو محدوديتها، ولازمه القول بتعدد القدماء وبحاجة الذات إلى الغير كما وقع فيه الأشاعرة، وهم أكبر فرقة في الجمهور، ويخرجون عن منهج التوحيد الصحيح.

الثانية: أن المشكلة الأخرى التي تواجه البشرية حتى عند الموحدين هي مشكلة الإخلاص، سواء على مستوى الإخلاص العملي[١] أو الإخلاص القلبي[٢] أو العقيدي[٣]، كما قال بكل واحد منها قائل، والإخلاص مأخوذ من مادة الخلوص وهو تصفية الشيء وتنزيهه عن الغير، والإخلاص له يعني الانقطاع إليه في كل ذلك وتنزيهه عن كل ما يشاركه أو يماثله أو يداخله أو يتحد به.

الخصوصية الثانية: معنى التوحيد

الواحد في اللغة هو المنفرد فلا ثاني له[٤]، وهو المتبادر منه عرفاً، وإذا أطلق دل على أول العدد في الحساب[٥].

١ - منهاج البراعة: ج١، ص٣٢١.
٢ - شرح نهج البلاغة (لابن ميثم البحراني): ج١، ص١٢٢.
٣ - تفسير الميزان: ج٦، ص٩٢؛ نفحات الولاية: ج١، ص٥٢.
٤ - معجم مقاييس اللغة: ص١٠٤٥، (وحد)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٨٥٧، (وحد)؛ المعجم الوسيط: ج٢، ص١٠١٧، (وحد).
٥ - لسان العرب: ج٣، ص٤٤٦، (وحد).

والتوحيد في المصطلح المشهور: الإيمان بالله وحده لا شريك له[١]، والموحِّد هو المؤمن بذلك، ويقابله الكافر إذا أنكر وجوده، والمشرك إذا أشرك معه غيره، والأحد أيضاً المنفرد، فإذا أطلق مقابل الواحد أخذ بلحاظ الذات فهو ما لا جزء له[٢]، فالواحد والأحد كلاهما يدلان على الانفراد إذ اجتمعا، وإذا افترقا فالواحد هو المنفرد بالذات في عدم المثل والنظير، والأحد هو المنفرد في ذاته من حيث الجزء والقسمة، فلا تركيب فيه أبداً، ولذا وصف سبحانه بالأحد في سورة التوحيد لا الواحد؛ لأن أحدي الذات هو واحدي الحقيقة، ولذا لا يوصف بها غير الله سبحانه، فلا يقال رجل أحد أو عالم أحد بل الله أحد، أو لأن اسم الجلالة يدل على الواحد، ولكن وجود الواحد قد لا يفيد أحدية الذات فأكده بوصفه بها، فقال سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[٣] وفي الحديث ورد وصفه سبحانه بأنه «واحدي الذات واحدي المعنى»[٤] أي لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم[٥]، ولازم ذلك هو الوحدة بالذات وبالصفات وبالأفعال؛ لأن أي فرض يفرض في مقابل ذلك يخل بوحدته وانفراده.

ولذا عبروا عن الأول بالتوحيد الذاتي، أي إن ذاته منفردة لا يشابهها ولا يماثلها شيء، وعن الثاني بالتوحيد في الصفات؛ لأنه منفرد في صفاته، ومن

---

١ - انظر كشف المراد: ص٣١٦؛ توضيح المراد: ص٤٧٧؛ القول السديد: ص٢٨٢.
٢ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٤٧، (أحد)؛ المعجم الوسيط: ج١، ص٨، (أحد).
٣ - سورة الإخلاص: الآية ١.
٤ - الكافي: ج١، ص١١٠، ح٦؛ معاني الأخبار: ص٢٠، ح٣.
٥ - انظر مجمع البحرين: ج٣، ص١٥٧، (وحد).

انفراده فيها أنها واحدة في الحقيقة متغايرة في المفهوم، وهي عين ذاته لا زائدة عليها.

وعن الثالث عبروا بالتوحيد في الأفعال؛ لأنه منفرد في أفعاله، ومن انفراده فيها أنها ترجع جميعاً إلى قدرته اللامتناهية، ولا يتوقف حدوثها على مقدمات أو استعانة بشيء غير إرادته وقدرته، بخلاف سائر الذوات والصفات والأفعال، وحاصل الجميع أنه متفرد في كل شيء، وعلى هذا دل قول الباقر عليه السلام: «الأحد والواحد بمعنى واحد، وهو المتفرد الذي لا نظير له»[١].

وعلى هذا الأساس يقسم التوحيد الذاتي إلى قسمين:

أحدهما: التوحيد بلحاظ وجود الذات، ويعبر عنه بالتوحيد الواحدي؛ إذ لا شريك له ولا مثيل ولا ند[٢].

وثانيهما: التوحيد بلحاظ حقيقة ذاته، ويعبر عنه بالتوحيد الاحدي؛ إذ لا تركيب له لا في الخارج ولا في العقل ولا في الوهم، بل هو بسيط الحقيقة،

١ - التوحيد: ص٩٠.

٢ - إن الوحدة تقال في مقابل الكثرة، وهي الأخرى تحصل إما من ملاحظة ذات الشيء وذاتياته أو من ملاحظته مع غيره، والكثير في ذاته يعني المركب، والكثير بلحاظ غيره من جهة اختلاف المهية والطبيعة ولا يجتمعان في موضوع واحد فيكون ضداً، أو يتحدان في المهية ويختلفان في الوجود وهو المثل، نظير زيد وعمرو بالقياس إلى الإنسانية، أو لا يتحدان في المهية ويمكن الاجتماع بينهما وهو الشريك، ومعنى الشريك أعم من الجميع؛ لأنه يطلق على كل مشارك مع الغير في الذات أو في الوصف أو في الأثر. انظر كشف المراد: ص٣١٧؛ توضيح المراد: ص٤٧٧.

وأشار إلى الأول قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[٢] وإلى الثاني قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[٣] وهذان القسمان يشتركان في معنى واحد وهو الوحدة، ويتمايزان في خصوصياتها.

ولا يتحقق التوحيد بمعناه الكامل بأحدهما، بل لابد من اجتماعهما؛ لأن التوحيد الواحد ينفي وجود الثاني، ولكنه لا ينفي التركيب في ذاته، كما أن نفي التركيب في الذات وإثبات البساطة لا ينفي وجود بسيط ثان.

الخصوصية الثالثة: في معنى الوحدة وخصوصياتها

هناك معان عديدة للوحدة[٤]، لكن المعنى المتبادر منها بحسب الفهم العرفي هو الوحدة في العدد، وفي اصطلاح الحكماء وغيرهم وإن قسموها إلى عدة أقسام إلاّ أن مفاد كلامهم والمتبادر منه هو الوحدة العددية، فقولهم: (الله واحد) أي واحد بالعدد فلا ثاني له، بل نسب التصريح به إلى ابن سينا ومن قبله إلى سائر الفلاسفة القدماء، بل وإلى سائر فلاسفة المسلمين فضلاً عن المتكلمين[٥]، ولكن القرآن والسنّة أبطلا هذا النحو من الوحدة، وأثبتا للخالق تبارك وتعالى مفهوماً آخر غير ما ذكر، ومجمل المعنى المستفاد منهما

---

١ - سورة المائدة: الآية ٧٣.

٢ - سورة البقرة: الآية ١٦٣ .

٣ - سورة الإخلاص: الآية ١ .

٤ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج٢، ص١٧٧٣، (الوحدة)؛ تفسير الميزان: ج٦، ص٨٧.

٥ - انظر تفسير الميزان: ج٦، ص١٠٤ .

في ذلك هو المتفرد المطلق في كل خصوصياته، فهو واحد أحد ليس كسائر الآحاد والاوحاد؛ بداهة أن وحدته عين ذاته وذاته عين وحدته، وهو ما يقضي به العقل أيضاً، وذلك لأن الوحدة العددية لا تجوز عقلاً أن تنسب إلى الخالق تبارك وتعالى لأكثر من محذور.

الأول: أن الوحدة العددية من شؤون الحقائق التي تقبل الحساب، فيقال واحد لما يمكن أن يكون اثنان وثلاثة، وهذا ما لا يجوز نسبته إليه سبحانه.

والثاني: أن الوحدة العددية قابلة للتعدد بالفعل وبالقوة، ولو بفرض العقل أو الوهم كما هي قابلة للتقسيم كذلك.

وهذا لا يصح نسبته إليه سبحانه.

الثالث: أن الوحدة العددية ملازمة للمحدودية والانتهاء؛ لأن الواحد محدود بحدود الواحد، فهو ليس باثنين، وفاقد لخصوصياته، كما أنه منته عند حدوده؛ إذ لا يمكن أن يبدأ الاثنين حتى ينتهي الواحد. والمحدودية والانتهاء لا يصح نسبتهما إليه سبحانه.

الرابع: أن الوحدة العددية قابلة للتكرر والإضافة والسلب، وهذه كلها لا تصح نسبتها إليه.

فوحدته سبحانه لا يعقل أن تكون وحدة عددية، بل يستحيل أن تكون كذلك، ويستحيل أن يفرض لها ثان ولو بالاحتمال العقلي؛ لأن مجرد فرض ذلك في صفاته يستلزم الخلف والتناقض، ويخرجه عن وجوب الوجود، فلابد وأن يكون المراد منها التفرد في كل شيء، وهو ما أشار إليه قوله تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[١] وفي الأخبار: «شيء لا كالأشياء»[٢] وإنما عبر عنه بالوحدة من باب قصور الألفاظ عن التعبير عن حقيقته اللامحدودة، وقصور العقول عن إدراك هذه المعاني ولو إجمالاً إلاّ عبر الألفاظ.

وقد اصطلحوا على هذا النحو من التفرّد بلفظ (الوحدة الحقة) لتمييزها عن الوحدة غير الحقة، وهي الوحدة العددية الحقيقية والفرضية.

والمراد من الوحدة الحقيقية (الحقة) أنه حقيقة متفردة لا محدودة لا تقبل التعدد والاثنينية، وهذا المعنى يستفاد من مضامين الأخبار الشريفة، فقد ورد عن ابن عباس أنه قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله! علمني من غرائب العلم؟ قال صلى الله عليه وآله: «ما صنعت في رأس العلم حتى تسأل عن غرائبه؟» قال الرجل: ما رأس العلم يا رسول الله؟ قال صلى الله عليه وآله: «معرفة الله حق معرفته» قال الأعرابي: وما معرفة الله حق معرفته؟ قال: «تعرفه بلا مثل ولا شبه ولا ند، وأنه واحد أحد، ظاهر باطن أول آخر، لا كفو له ولا نظير، فذلك حق معرفته»[٣].

وقد ورد تفصيل هذا المعنى في جواب أمير المؤمنين عليه السلام: لأعرابي حينما سأله: يا أمير المؤمنين! أتقول إن الله واحد؟ قال عليه السلام: «يا أعرابي إن القول في أن الله واحد على أربعة أقسام، فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل، ووجهان يثبتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل (واحد) يقصد

---

١ - سورة الشورى: الآية ١١.

٢ - شرح أصول الكافي: ج٣، ص١٩٧، ح١؛ عمدة القاري: ج٢٥، ص١٢٥؛ تمهيد الأوائل: ص٢٢٢.

٣ - التوحيد: ص٢٨٤، ح٥.

به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز؛ لأن مالا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنه كفر من قال إنه ثالث ثلاثة؟ وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا لا يجوز عليه؛ لأنه تشبيه وجل ربنا عن ذلك وتعالى، وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك الله ربنا، وقول القائل: إنه أحدي المعنى يعني به انه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربنا عز وجل»[1].

والجواز هو الإمكان العقلي في مقابل الامتناع والاستحالة، لا الجواز الحكمي في مقابل الحرام، وبضميمة قاعدة أن كل ما أمكن أن يثبت له فهو واجب الثبوت له يراد به الوجوب في مقابل الامتناع؛ لأن صفات الباري واجبة الثبوت له، وصفات غيره يمتنع ثبوتها إليه.

الخصوصية الرابعة: أقسام التوحيد

قسم التوحيد من حيث المبدأ على قسمين:

القسم الأول: التوحيد النظري، ويتعلق بجانب الإيمان والمعتقد، وهو على ثلاث مراتب:

الأولى: التوحيد الذاتي، ويراد به الاعتقاد بوحدانية الذات الإلهية فلا ثاني له.

الثانية: التوحيد الصفي، ويراد به الاعتقاد بثبوت جميع صفات الكمال له سبحانه، كما أنِ صفاته عين ذاته وليست زائدة عليها، وأما صفات الجلال

---

١ - التوحيد: ص٨٣- ٨٤.

فهي ترجع إلى صفات الكمال، فلا يشبهه فيها أحد.

الثالثة: التوحيد الفعلي، ويراد به الاعتقاد بأن كل ما في الوجود قائم به في أصل وجوده وفي صفاته وآثاره في فنائه وانعدامه، فلا مؤثر في الوجود سواه.

القسم الثاني: التوحيد العملي، ويتعلق بجانب العمل مضافاً إلى الإيمان، وهو على مراتب عديدة عمدتها أربع:

الأولى: توحيد الحاكمية، ويراد به أن لا يعمل الموحد إلاّ بتشريع الخالق، ولا يحتكم إلاّ بحكمه في جميع شؤونه الفردية كعباداته ومعاملاته وشؤونه الاجتماعية، كالنظام الاقتصادي والنظام السياسي والقضاء ونحوها، فالإيمان بالتوحيد على مستوى العقيدة لا يكفي لوصف المؤمن بالموحد بمعناه التام إذا التجأ إلى تشريع غير تشريع الله، وحكم بغير حكمه. قال سبحانه: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾[١] وقال سبحانه: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[٢] والسر في ذلك يعود لأمرين:

أحدهما: أن الاحتكام إلى غير الله إقرار ضمني بنقص حكمه وبكمال حكم غيره أو أفضليته عليه، وهو ملازم لنسبة النقص إليه سبحانه.

ثانيهما: أن تشريع الأحكام في مقابل تشريعه إقرار ضمني بمالكية الإنسان وسلطته في مقابل مالكيته سبحانه للوجود وسلطته المطلقة، وهو الآخر ملازم لإنكار مالكيته وسلطته سبحانه، وكلاهما ملازمان للإنكار والجحود أو الإشراك به.

١ - سورة الأنعام: الآية ٥٧.

٢ - سورة المائدة: الآية ٤٤.

الثانية: توحيد التوكل والاستعانة، ويراد به أن لا يعتمد الموحد على شيء غير الله سبحانه، فسواء في حوله وقوته أو في قابلياته ومهاراته أو في الأسباب والنتائج، فلا يكون العبد موحداً وهو يتكل في أموره على قوته الذاتية، أو يستند إلى مواهبه وقدراته، أو يعتمد على الأسباب الأخرى مستقلاً عن قدرة الله وحوله وقوته. نعم يمكنه أن يعتمد على نفسه ويثق بقدراته ويستعمل الأسباب والوسائط للوصول إلى الغايات باعتبار أن الله سبحانه هو الذي قدّر ذلك كله، وأن كل شيء لا يحصل إلاّ بإذنه وإرادته وتقديره، وأن قدراته ومهاراته وأعماله هي جميعاً ليست إلاّ مظاهر لقدرة الله وفعله؛ إذ ليس للمخلوق أي حول أو قوة من دون قدرته وحوله وقوته.

الثالثة: توحيد الطاعة، ويراد به أن لا يطيع الموحد إلاّ الله سبحانه. نعم له أن يطيع من كانت طاعته مظهراً لطاعة الله والتسليم له تسليم لأمر الله، نظير إطاعة النبي والإمام عليهما السلام وإطاعة العالم الفقيه في الأحكام، وكذا إطاعة الوالد وولي النعمة، فإن هذه واجبة على العبد ليست مستقلة عن طاعة الله، بل هي امتداد لها ومظهر من مظاهرها.

وعليه فكل طاعة في مقابل طاعة الله تخرج العبد من حد التوحيد التام، فلا يمكن أن يكون العبد موحداً إذا انقاد لهواه، أو أطاع شيطانه، أو اتبع العصاة والظلمة؛ إذ ليس لأحد غيره حق الطاعة، وليس لأحد غيره حق الحساب والعقاب، وهذا الحق ناشي من كونه خالقاً منعماً موجداً للأشياء ومالكها، فإطاعة العبد لغير الله سبحانه، أو من لم تكن طاعته طاعة لله سبحانه يتضمن الإقرار بثبوت حق لغير الله في ذمته، وباستحقاق غير الله للطاعة في مقابله، والأول يتضمن الشرك، والثاني يتضمن الإنكار.

الرابعة: توحيد الحب، ويراد به أن لا يحب الموحد غير الله سبحانه، وكل حب آخر إذا لا يرجع إلى حب الله يخرج العبد عن حد التوحيد، والمراد من الحب هو الانقطاع والتوجه القلبي وعدم الانشغال بغيره، فلا يمكن أن يكون العبد موحداً وهو منشغل بالدنيا ومنصرف إليها وقلبه متعلق بشهواتها ولذاتها؛ لأن لازم هذا الانشغال هو الإقرار باستحقاق الدنيا هذا التوجه، ويقابله الإقرار بعدم استحقاق الخالق سبحانه لهذا الحب أو مساواته بحب الدنيا، وكلاهما يتضمنان الإنكار والشرك.

نعم يستثنى من ذلك ما كان حبه مظهراً من مظاهر حب الله سبحانه، والانقطاع إليه هو انقطاع لله سبحانه، نظير حب الدين وحب النبي والإمام عليهم السلام وحب الوالدين وحب الزوجة والولد وحب العلم الرباني والانقطاع إليه ونحو ذلك.

ومن مظاهر حب الله سبحانه تولي أوليائه والتبري من أعدائه، فلا يمكن أن يكون العبد موحداً وهو يتولى أعداء الله ويبغض أولياءه وإن توهم أنه معتقد بالتوحيد.

هذا ما ذكره أهل الكلام، ولكن يمكن القول بأن التوحيد العملي يرجع إلى التوحيد النظري؛ لوضوح أن الاعتقاد الجازم بوحدانية الخالق في ذاته وصفاته وأفعاله إذا بلغ رتبة اليقين فإنه لابد وأن يقود العبد إلى التوحيد العملي، فإذا لوحظ أن العبد يدعي التوحيد في النظر دون التوحيد في العمل كشف ذلك إناً عن عدم بلوغ الاعتقاد رتبة اليقين، وإنما هو في رتبة الإقرار أو العلم من مراتب المعتقد، وقد مر عليك أن الاعتقاد يمر بثلاث مراحل،

والشرك الخفي أو الجلي غالباً ما يلازم الرتبة الأولى والثانية، وأما الثالثة فلا يداخلها شك ولا وهم ولا وسوسة شيطان، وهي الرتبة التي يصلها أولياء الله فيتجسد التوحيد في كل جوانحهم وجوارحهم، وهذا ما قد يستظهر من طريقة أكثر المتكلمين والحكماء حيث اكتفوا في مباحث التوحيد ببحث التوحيد النظري، ولعل ذلك يعود لسببين:

أحدهما: إقرارهم بأن التوحيد النظري الحق لا ينفك عن التوحيد العملي، وإلاّ لزم منه الخلف.

ثانيهما: أن تقسيم التوحيد إلى النظري والعملي ليس تقسيماً حقيقياً، وإنما اعتبارياً ناظراً إلى حالة الموحد، فإن الموحد تارة ينظر إلى التوحيد من الناحية العقلية المحضة، وتارة ينظر إليه من حيث وظائفه كعبد موحد معتقد بخالقه ومذعن إليه، وإذا لوحظ التوحيد كحقيقة واحدة فإن جميع مراتب التوحيد العملي ترجع إلى التوحيد النظري، كما أن مراتب التوحيد النظري تجتمع في رتبة واحدة وهي توحيد الذات المنفردة في خصوصياتها وآثارها، وإنما التفكيك بين الذات والصفات والأفعال تم باعتبار اللحاظ والاعتبار، وأمّا في الحقيقة فليس إلاّ حقيقة واحدة هي الذات الإلهية بتمام كمالها وجلالها، وهو ما أشار إليه قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1] ونفي المثل عنه يشمل أربع مراتب:

١ـ نفي المثل في الذات والحقيقة.

٢ـ نفي المثل في الوجود.

---

١ - سورة الشورى: الآية ١١.

٣ـ نفي المثل في الخالقية.

٤ـ نفي المثل في الربوبية.

والتي هي في مجموعها تشكل جوهر التوحيد من جهتيه النظرية والعملية، وإليها تنتهي مباحث التوحيد وبراهينه العقلية والنقلية.

ولا يخفى أن ذات الباري هي عين وجوده، كما أن وجوده عين خالقيته، وخالقيته عين ربوبيته.

والمراتب الأربعة المذكورة هي تحليل لمعنى التوحيد بحسب المفهوم العقلي أو اللحاظ والاعتبار، وأما من حيث الحقيقة فليس في الواقع إلاّ حقيقته سبحانه الجامعة لكل صفات الجمال والجلال.

الخصوصية الخامسة: في التوحيد النقلي والتوحيد العقلي

اختلفت المدارس الفكرية في إمكان المعرفة بالخالق وبتوحيده ولو بنحو المعرفة الإجمالية، وقد وقع فيها قوم بين إفراط وتفريط ، فجماعة منهم ذهبوا إلى استحالة المعرفة وادعوا قصور العقل البشري عن بلوغ هذه الحقيقة؛ لعجز الإنسان عن الإحاطة بالحقائق البعيدة عن حسه، وبالتالي عطلوا العقل عن إدراك أهم حقيقة في هذا الوجود، ولذا سموا بالتيار التعطيلي، وفي مقابلهم جماعة أخرى انزلقوا في إقحام العقل المحدود في مداركه إلى الغور في أعماق حقيقة الخالق اللامحدودة، واتخذوا من الممكن وصفاته وآثاره طريقاً لمعرفة الخالق، فوقعوا في وادي التشبيه، ثم التجسيم، فهم في الوقت الذي منحوا العقل حرية التفكير والتعقل هنا عطلوا الشرع، واعرضوا عن الحقائق التي

كشفها عن هذه الحقيقة، ولذا سموا بالمشبهة، وبعضهم زادوا إفراطاً في ذلك فصاروا مجسمة، فأعطوا للخالق صفات المخلوق بكل مالها من نقص وعجز وقصور.

إلاّ أن العقل والنقل متفقان على أن المعرفة بالخالق وبتوحيده ممكن للبشر أن يدركوها، ولكن في حد متوسط بين الإفراط والتفريط ، وهذا ما تؤكده مدرسة الإمامية المستندة إلى تعاليم أهل البيت؛ إذ هناك مرتبتان من مراتب المعرفة يستحيل على العقل البشري أن يدركها، وهناك مرتبة يمكن إدراكها، والأولى هي المعرفة بكنه حقيقة الخالق، والثانية المعرفة التفصيلية بصفاته وأفعاله، والمرتبة الممكنة هي المعرفة الإجمالية بصفاته وأفعاله، ووجه الاستحالة في الأولى والثانية هو القصور الذاتي في العقل؛ لأن العلم والإدراك يتوقفان على إحاطة العالم بالمعلوم والمدرِك بالمدرَك، وهذا ما لا يمكن للعقل بلوغه.

ووجه الإمكان في الثالثة هو قدرة العقل على إدراك المعاني الكلية التي تناسب حقيقة الخالق من صفات الكمال والجلال، وهذه أيضاً لا يمكن للعقل أن يدركها بنفسه، بل لابد وأن يستعين بالنقل، فإن المنهج النقلي الذي أسسه الأئمة هو الطريق الأمثل لبلوغ المعرفة الإجمالية بالخالق وبشؤونه؛ لأنه يعتمد على عنصري المعرفة: وهما الوحي الذي يكشف عن الحقائق الغيبية التي لا يتوصل إليها العقل بمفرده، والعقل الذي جعله خالقه سراجاً يستضاء به، ويستدل على الحقائق، وقد منح الخالق سبحانه العقل ما يمكنه أن يطلع عليه من المعرفة لا أكثر.

فالتوحيد الإمامي هو الطريق القويم الذي لم ينتهِ إلى التعطيل ولا إلى التشبيه والتجسيم؛ لأن العقل البشري ليس عاجزاً عن معرفة الخالق، ولا قادراً على تمامها، وهذا ما تجده واضحاً في قول سيد الموحدين أمير المؤمنين عليه السلام: «لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته»[١] وبهذا يكون قد جمع بين مكانة العقل والشرع معاً، وأتم فلسفة الاختبار والامتحان، وحاكى حكمة الوجود.

وفي قول آخر يؤكد هذا النهج الوسطي فيقول: «فلسنا نعلم كنه عظمتك إلاّ أنا نعلم أنك حي قيوم لا تأخذك سنة ولا نوم»[٢].

إذن المعرفة ممكنة، ولكن الاكتناه أو تفصيل المعرفة محال.

وهنا نلفت النظر إلى حقيقة أساسية تلازم سائر الأبحاث الاعتقادية التي تتعلق بالحقائق الغيبية خصوصاً ما يتعلق منها بذات الخالق وبصفاته وأفعاله، وهي أن العقل بمفرده لا يمكنه أن يصل إلى شيء فيها أبداً. نعم له أن يدرك ضرورة وجودها وضرورة اتصافها بكل ما يناسبها من صفات الكمال، كما ويلزم الإنسان بوجوب الاعتقاد بها والقيام بما يناسبها من حقوق على الناس، وإلى هنا يتوقف العقل عن الإدراك، ولو خاض في شيء من التفصيل فيها سيبتلى بإقحام الظنون في الحقائق، وسيخرج في نهاية المطاف بجملة من الأوهام والأفكار الناقصة أو غير الكاملة عن ذلك.

وإنما لابد للعقل هنا أن يسلم إلى النقل، ويحاول أن يرتقي بنفسه ليتفهم

١ - نهج البلاغة: ج١، ص٩٩، الخطبة ٤٩.

٢ - نهج البلاغة: ج٢، ص٥٥، الخطبة ١٦٠.

ما يوحي به الشرع، ويشير إليه، ويزيل من غوامض والتباسات؛ ليقود العقل إلى الصواب، ويرشده إلى الإيمان الصحيح والعقيدة السليمة، ولأجل أن نقرب هذه الفكرة إلى الأذهان أكثر ونخرج بالعقل من الغرور والثقة المتزايدة نستشهد بمثال

يتعلق بما نحن بصدد بحثه وهو التوحيد ومعنى الوحدة التي تناسب ذات الباري، وتليق بجماله وجلاله، فقد اختلفت المذاهب والآراء في تفسيرها، وافترقت إلى عدة اتجاهات توزعت على حسب المناهج المعروفة عند الإلهيين - أي المنهج الكلامي والفلسفي والعرفاني على ما يعبرون - وقد مر عليك أن جل ما توصلت إليه آراؤهم أن المراد من الوحدة هي الوحدة العددية، وأبرز خصوصياتها هي أنها تنفي الثاني، ولكنك عرفت أن هذه الرؤية مشوبة بالكثير من الاشكالات التي في مجملها تنتهي إلى نسبة النقص والمحدودية إلى الخالق.

ولكن لدى مراجعة النقل وما قرره من مفهوم لهذه الحقيقة نلمس مدى عمق النظرة التي يؤسسها لهذا المعنى بحيث يجردها عن كل ما يمكن أن ينتقص منها، ويكشف للعقول النبيهة معنى كاملاً عن الوحدة ما كانت تدركه في يوم ما لولا رجوعها إليه؛ إذ يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «من أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عده»[1] فهنا نلاحظ أنه جعل ملازمة دائمة بين الحد وبين العد، فلذا لا يمكن أن يكون التوحيد الإلهي مبنياً على الوحدة العددية.

---

١ - نهج البلاغة: ج١، ص١٥، الخطبة ١.

وفي كلام آخر له يقول عليه السلام: «فقول القائل (واحد) يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز؛ لأن ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد»[١] وهنا يؤكد أن صفة الوحدة الإلهية مما لا تقبل العدد ولا الحساب، بل هي من سنخ فارد لا يقبل الحد ولا العد ولا المبدأ ولا المنتهى.

وفي كلام آخر يزيد في تأكيده على أنه واحد أحد بلا عدد، وأن من وصفه بصفة الوحدة العددية يكون قد عده، ومن عده يكون قد أبطل أزله[٢].

ونلاحظ وبالرغم من أن هذه النصوص كانت في متناول أيدي الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء لكنهم لم يتمكنوا أن يدركوا هذه الحقيقة بالصورة التي عناها الشرع إلاّ بعد أن تطورت العقول، ونمت العلوم، وتبلورت النظريات المعرفية في خلال قرون متمادية من الزمان، وهذا يدل دلالة واضحة على أن العقل الإنساني لو ترك وشأنه يخوض في غمار المعارف الربانية بعيداً عن نور الوحي وتوجيه السماء لما كان يبلغ في التوحيد أكثر من الوحدة العددية؛ لأنه يعجز أن يدرك أكثر منها وهذا شاهد حي على أن للعقل حدوداً في المعرفة لا يمكنه أن يتجاوزها دون أن يتعثر ويخطأ من دون وحي ونبوة وإمامة، فالعقل لولا الوحي جاهل، والإنسان لولا النبوة والإمامة تائه حيران مهما بلغ من القدرة والفطنة والذكاء.

وقد تناولت النصوص النقلية الواردة عن النبي وعترته عليهم السلام الكثير من المسائل المتعلقة بالحقائق الغيبية وخصوصاً التوحيد الذي هو أساس تلك

١ - الهداية: ص٤٠، الهامش؛ التوحيد: ص٨٣، ح٣؛ الخصال: ص٢، ح١.

٢ - انظر نهج البلاغة: ج٢، ص٤٠، الخطبة ١٥٢؛ التوحيد: ص٥٧، ح١٤.

المعارف ومرجعها الأم مما لا تصل إليه الفلسفة وعقول الفلاسفة بعد، وعجزت عن بيانها إثباتاً أو نفياً كل قواعدهم وبراهينهم المنطقية والعقلية، وحتى الحقائق التي تمكن أهل المعقول من الوصول إليها أو بلوغ بعض مقاصدها كانت ولابد قد أخذت أصولها من كلام الوحي، ولدى مقارنة بيانهم مع ما ورد في هذه النصوص من بيان وتوضيح نجد أن لسان النص ألطف وأدق وأعمق في شرح الحقيقة من بيان أهل المعقول.

ويكفينا في تثبيت هذه الحقيقة ما ورد في النصوص في بيان حقيقة الصفات الإلهية، وأنها عين الذات.

ومن الواضح أن هذه من المسائل التي اختلفت فيها عقول أهل الحكمة والمتكلمين، وتباينت في توجيهها بما يتناسب مع الحقيقة الإلهية، وقد شرّقوا بها كثيراً وغرّبوا، إلاّ أن الإمام الصادق عليه السلام أفصح بالحق في أدق عبارة وأوجز تعبير يدفع كل شبهة أو التباس، ويوصل إلى المطلوب من أقصر طريق إذ سأله زنديق أتقول: إنه سميع بصير؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه، ويبصر بنفسه، وليس قولي: إنه سميع بنفسه أنه شيء والنفس شيء آخر... فأقول: يسمع بكله لا أن كله له بعض؛ لأن الكل له بعض ... وليس مرجعي في ذلك كله، إلاّ أنه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى»[1].

ونلاحظ أنه ينفي الجسمية عن الخالق كما ينفي حاجته إلى الآلة، وفي عين

---

١ - الكافي: ج١، ص٨٣، ح٦؛ التوحيد: ص١٤٤، ح١٠.

الحال يثبت بساطة الذات ويثبت عينية الذات والصفات في أدق وأوجز عبارة بما تعجز سائر كلمات أهل المعقول مهما تناهت في الدقة والعمق عن بلوغها.

وبمثل هذا البيان جاء عن أبي جعفر الباقر عليه السلام تفصيل توضيحي لهذه الحقيقة فقال: «لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم»[1] وهنا يؤكد الإمام عليه السلام أن صفاته لا تنفك عن ذاته منذ الأزل، وليست زائدة أو عارضة عليه؛ بداهة أن الزيادة والعروض ملازمة للحدوث.

وهذه الحقيقة لم يكن للعقل أن يبلغها لولا هذا التوجيه والإرشاد، ومن هنا نؤكد أن منهج العقل وحده لا يمكن أن يغني الباحث في معرفة حقيقة الباري لا في صفاته الذاتية ولا العقلية، فلابد وأن يكون الرائد الأول في البحث هو النقل، ومنه ننطلق في الاستدلال العقلي في عالم المعرفة لنكون بذلك بعيدين عن الظنون والأوهام في موضوع دقيق يختل فيه إيمان الإنسان لو قصر أو غفل عن بعض مقدماته أو كيفية استدلاله. وهذه خصوصية مهمة ترتبط بالتوحيد الإلهي لابد من رعايتها لدى الخوض في تفاصيل الاستدلال على التوحيد تخلصاً من ملابسات التشبيه والتنزيه الذي ابتلت بها بعض المدارس الفلسفية والكلامية بسبب تخليهم عن منهج النقل الوارد عن أهل البيت عليهم السلام.

---

١ - الكافي: ج١، ص١٠٧، ح١؛ التوحيد: ص١٣٩، ح١.

المطلب الثاني: في أدلة التوحيد

يمكن استعراض أدلة التوحيد من جهتين: جهة حكم العقل بوجوب وحدة الواجب ذاتاً ووجوداً واستحالة تعدده، وهذه الجهة تثبت ضرورة وجود الواجب في نفسه بغض النظر عن صفاته وآثاره، وجهة حكم العقل والشرع بضرورة أن يكون الواحد في ذاته ووجوده واحداً في خالقيته وربوبيته؛ لوضوح أن نفي المثل في الذات والوجود لا يمنع من وجود المثل في الخلق والتدبير، كما لا يمنع من وجود المثل في العبادة، ولذا وقع في الشرك جماعة فقالوا بوجود شريك له في الخلق كما هو مذهب الثنوية، وجماعة آخرون قالوا بوجود الشريك في الربوبية والتدبير كما هو مذهب المعطلة، والجاهليون أشركوا في عبادته؛ إذ عبدوا الأصنام والأوثان باعتقاد أنها الخالقة، أو باعتقاد أنها الوسائط إلى الله سبحانه، فعبدوها لتقربهم إلى الله زلفى كما نص عليه الكتاب العزيز.

والجهة الأولى من الاستدلال لا تثبت أكثر من ضرورة وحدة الواجب في ذاته ووجوده، بينما الجهة الثانية فتتكفل خصوصيات الواجب بعد فرض وحدته وخصوصية الخالقية وخصوصية الربوبية، وعلى هذا الأساس سنتعرض إلى المهم من الأدلة في ثلاثة أبعاد:

البعد الأول: توحيد الذات والوجود

وقد استدلوا عليه بعشرة من الأدلة[١] العقلية وعمدتها خمسة:

الدليل الأول: برهان البساطة والتركيب

وتقريره: أن الواجب لو كان متعدداً للزم أن نفترض وجود التركيب فيهما، والتالي باطل لامتناع التركيب عليه فالمقدم مثله، وذلك لأن الوجود المركب يتصف بثلاث صفات:

الأولى: أن تكون حقيقته المركبة مغايرة لاجزائه؛ لأنها عبارة عن انضمام الأجزاء إلى بعضها البعض.

الثانية: أن يكون المركب محتاجاً إلى أجزائه.

الثالثة: أن يكون قابلاً للانعدام؛ لأن المركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه.

وهذه الثلاثة تتنافى مع خصوصية الوجود الواجب؛ لأن حقيقته بسيطة غنية وتأبى العدم، وهذه الصفات تنفي إمكان التعدد، وذلك لأن فرض وجود حقيقتين للواجب كل منهما مستقلة عن الأخرى يستلزم تركيبهما، وهو الآخر يستلزم انتفاء صفة الوجوب عنهما سواء كان التركيب حقيقياً خارجياً كتركب المعجون والدواء، أو عقلياً كتركب حقيقة الإنسان من جنس وفصل، أو فرضي كتركب الجسم من الأبعاد الثلاثة.

وتوضيح ذلك: لو قلنا بوجود واجبين للوجود وجب أن نفترض وجود

---

١ - انظر توضيح المراد: ص٤٨٤.

صفة مشتركة بينهما، وهي وجوب الوجود كما نفترض وجود صفة مميزة لكل واحد منهما عن الآخر؛ لأننا افترضنا أنهما متعددان. ففرض تعدد الواجب يستلزم تركب كل واحد منهما من صفتين إحداهما مشتركة والآخرى مميزة، وهو ممتنع النسبة إلى الواجب، ومعنى ذلك أن فرض تعدد الواجب محال في نفسه؛ لأنه يستلزم خروج الواجب عن كونه واجباً، وقد قررنا البرهان بهذا النحو لنكتتين:

الأولى: لأنه لا يكتفي بإثبات وحدة الواجب ذاتاً، بل يثبت استحالة فرض التعدد فيها.

والثانية: لأنه يبطل شبهة ابن كمونة المعروفة في علم الكلام بنحو الدفع لا الرفع، وذلك لأن الشبهة مبتنية على فرض وجود حقيقتين للواجب كل واحدة منهما بسيطة وواجبة، ووصف الوجوب فيها مأخوذ بنحو المحمول من صميمه نظير انتزاع وصف الإمكان من الممكن، فوصف الإمكان بالنسبة للممكن هو عين ذاته، لا المحمول بالضميمة كاتصاف الجسم بالبياض؛ لتوقفه على مغايرة البياض والجسم في الخارج، وعروض البياض عليه بواسطة لون له بياض، والوصف الأول لا يستلزم التركيب؛ لأن الصفة عين الموصوف، ويبطل التوحيد.

ومن هنا سمى القوم صاحب هذه الشبهة بافتخار الشياطين؛ لأن ما أورده ناشئ من إيحاءاتهم[١]، وقد أجابوا عن الشبهة بأجوبة عديدة[٢]، إلّا

١ - انظر توضيح المراد: ص٤٧٩.

٢ - المصدر نفسه.

أن ما ذكرناه ينفي موضوع الشبهة، ويدفع فرضها من أصله، وهو في عين الحال أقرب إلى الوجدان والفطرة بما يسهل فهمه على عموم الناس؛ بداهة أن فرض تعدد البسيط وكون صفته عين ذاته لا يمنع من التركيب؛ لاقتضاء تعدد الواجب الاثنينية، وهي الأخرى تستدعي وجود ما به الاشتراك وما به الامتياز، فتعرض كل واحد منهما خصوصيات المركب الثلاثة.

الدليل الثاني: برهان الكمال والنقص

وتقريره: أن فرض وجود واجبين يستدعي وجود خصوصيات في كل واحد منهما تغاير خصوصيات الآخر، وإلاّ لم يكونا اثنين، وهذه الخصوصية المميزة لهما لا تخلو إما أن تكون كمالاً أو نقصاً، فإن كانت كمالاً امتنع أن يفقدها الآخر؛ لأن فقدان الكمال نقص، يمتنع الثبوت للواجب، وإن كانت نقصاً استحال اتصاف الواجب بها، فافتراض تعدد الواجب يستلزم نسبة النقص إليه وهو باطل.

الدليل الثالث: برهان الوحدة والتمايز

وتقريره: أن مناط التعدد هو تميّز أحدهما عن الآخر بجوهر أو عرض من زمان أو مكان أو خصوصيات أخرى، وإلاّ بطل فرض التعدد، والمائز إن كان ذاتياً للاثنين ثبت التركيب، وإن كان مبايناً بطل وجوبهما؛ لأن مباين الواجب إما ممكن أو ممتنع، ولما افترض وجوده كان ممكناً لا ممتنعاً فيثبت أن الواجب واحد والتعدد مستحيل.

الدليل الرابع: برهان المحدود واللامحدود

وتقريره: أن فرض وجود واجبين للوجود يستلزم محدودية وجود كل

واحد منهما بالآخر، وإلاّ بطل التعدد، ومحدودية الوجود ملازمة لصفة الإمكان لا الوجوب.

الدليل الخامس: برهان التناهي واللاتناهي

وتقريره: أن فرض تعدد الواجب يستلزم وصفه بالكثرة، والكثرة صفة حقيقية متناهية في الخارج وفي العقل مهما بلغ مقدارها، والتناهي صفة الممكن لا الواجب.

ونلاحظ من مجموع هذه الأدلة أن العقل يمنع من إمكان فرض تعدد الواجب؛ لأن فرض التعدد يستلزم الخلف والتناقض من جهة استلزامه المحال، فلم يبق إلاّ فرض وحدته. على أن القول بإمكان تعدده منقوض بمثله؛ لأنه لو أمكن أن يكون الواجب اثنين أمكن أن يكون ثلاثة أيضاً، وما أمكن أن يكون كذلك أمكن أن يكون أربعة وهكذا؛ لأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، وهذا ما يتفق على بطلانه جميع العقلاء وأهل الملل والمدارس الفكرية، وحينئذ ما يمكن أن يقال في نفي الرابع والثالث يمكن أن يقال في نفي الثاني أيضاً، وهذا الدليل يجدي كثيراً في رد شبهات المجادلين من الماديين وأهل السفسطة الذين لا يستندون إلى قواعد عقلية ثابتة، ولا إلى حياد علمي.

والخلاصة: أن العقل والفطرة والوجدان تتعاضد في إثبات توحيد ذات الواجب وتوحيد وجوده، وتتعاضد أيضاً في إثبات استحالة فرض تعدده، وهذه النتيجة أكدتها النصوص الشريفة في الآيات والروايات، حيث وصفت الباري سبحانه بالواحد والأحد، والوصف الأول أطلق بلحاظ

نفي الشريك، والثاني أطلق بلحاظ نفي التركيب، ونشير هنا إلى بعض الشواهد:

أولاً: التوحيد الواحدي

نص القرآن الكريم على أن الله سبحانه واحد ولكن وحدته ليست عددية كما عرفت، بل هي بمعنى التفرّد فالواحد هو المتفرّد؛ إذ قال سبحانه: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍۢ ۘ وَمَا مِنْ إِلَـٰهٍ إِلَّآ إِلَـٰهٌۭ وَٰحِدٌۭ﴾[1] إذ نسب إلى الكفر كل من يقول بتعدده، وإنما خص الثلاثة بالذكر لأنه في مقام رد دعوى النصارى الذين ثلّثوه، وإلاّ فإن التثنية فيه أيضاً محالة، ولذا قال: ﴿وَمَا مِنْ إِلَـٰهٍ إِلَّآ إِلَـٰهٌۭ وَٰحِدٌۭ﴾ فلا يعقل أن يكون للوجود أكثر من إله واحد لأن فرض التعدد يساوق الكثرة، وهي تنتهي إلى المحدودية والتناهي والقصور، وكلها تتنافى مع خصوصيات الواجب وصفاته.

وفي آية أخرى نص على أن كل ما يمكن أن يثنيه فهو مستحيل؛ لذا وصفه بالباطل. قال سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَـٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾[2].

ونلاحظ أن الآية المباركة حصرت وصف الحق به سبحانه، وحصرت وصف الباطل بغيره، والعقل والوجدان يشهدان بأن الحق واحد لا يتعدد، فإذا تعدد صار باطلاً؛ لأن الحق هو الثابت المطابق للواقع، والواقع واحد لا يتعدد، بخلاف الباطل فإنه متعدد متكثر، وله أشكال وصور عديدة.

١ – سورة المائدة: الآية ٧٣.

٢ – سورة الحج: الآية ٦٢.

وحصر صفة العلو والكبر به لتأكيد حقيقة البساطة واللاتناهي، فهو علي لأنه أسمى من أن يختلط بغيره، وهو كبير لأنه لا يحده شيء، فمجرد افتراض التعدد فيه يستلزم اختلاطه ومحدوديته وانتهاءه وبطلانه، وهذا المعنى قد فصّله أمير المؤمنين عليه السلام في حديثه مع الأعرابي في يوم الجمل كما تقدم نصه[١]، وفي حديث آخر أسس ضابطة عامة للتوحيد الواحدي. قال: «من وصفه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزله»[٢] وفي ثالث يقول عليه السلام: «الذي ليس لصفته حد محدود»[٣] وفي رابع يقول: «فالحد لخلقه مضروب، وإلى غيره منسوب»[٤] وليس غيره إلّا المخلوق الممكن.

وقد مر مزيد بيان لهذا المضمون، ويستنتج منه أكثر من حقيقة:

الحقيقة الأولى: أن توحيد الذات يرجع إلى توحيد الواحد، والمراد من التوحيد نفي الوحدة العددية وإثبات الوحدة الحقة الحقيقية، وهو ما يعبر عنه بالوحدة المنفردة في خصوصياتها وآثارها، ومن ابرز آثارها استحالة فرض وجود الثاني له، بخلاف الوحدة العددية فإنها لا تمنع من افتراض وجود الثاني الشبيه أو النظير.

الحقيقة الثانية: أن القرآن والسنّة أول من أثبت حقيقة التوحيد الواحدي بالمعنى المتقدم، وقد سبقا في بيان هذه الحقيقة أفكار الحكماء والمتكلمين، بل لم يمكن لهذا الفكر أن يصل إلى هذه الحقيقة لولا استناده إلى النص الشرعي.

---

١ - انظر التوحيد: ص٨٣، ح٣.

٢ - نهج البلاغة: ج٢، ص٤٠، الخطبة ١٥٢؛ التوحيد: ص٥٧، ح١٤.

٣ - نهج البلاغة: ج١، ص١٤، الخطبة ١.

٤ - نهج البلاغة: ج٢، ص٦٦، الخطبة ١٦٣.

الحقيقة الثالثة: أن التوحيد الواحدي يستلزم ثبوت عدة صفات تمتنع على التعدد والتكثير هي اللاتناهي واللامحدودية، واللذان هما بدورهما يتلازمان مع الأزلية والأبدية، وهذا ما يستفاد من كلام الباقر عليه السلام في جواب نافع بن الأزرق حينما سأله: أخبرني عن الله متى كان؟ فقال عليه السلام: «متى لم يكن حتى أخبرك متى كان، سبحان من لم يزل ولا يزال فرداً صمداً لم يتخذ صاحبة وولداً»[١].

وفي كلام لأمير المؤمنين عليه السلام يستدل منه ملتفت على التوحيد بالفطرة؛ إذ قال عليه السلام: «اعلم يا بني! أنه لو كان لربك شريك لأتتك رسله»[٢] وهذه الحقيقة مما يدركها كل ذي عقل وشعور، ويمكن تقرير الاستدلال به من وجوه:

الأول: أن لو كان للوجود أكثر من إله لوجب على كل إله أن يبعث رسلاً يبلغون العباد على ما تقتضيه أدلة وجوب البعثة، وحيث لم تأت رسل إلاّ من الله سبحانه ثبت أنه واحد لا شريك له.

والثاني: أنه لو كان إله آخر لما صح أن يخفي نفسه، بل لابد وأن يدل العباد ويهديهم إليه لكي لا يضلوا، وحيث لم تأت رسل منه دل على عدم وجوده، وهذا ما يفيده بالتضمن أو التلازم الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف»[٣].

---

١ - الكافي: ج١، ص٨٨، ح١.

٢ - نهج البلاغة: ج٣، ص٤٤، من وصيته للإمام الحسن عليه السلام؛ تحف العقول: ص٧٢.

٣ - بحار الأنوار: ج٨٤، ص١٩٩، بيان؛ شرح الأسماء الحسنى: ج١، ص٣٧؛ نهاية الدراية: ج٢، ص٣٩٢.

الثالث: أنه لو كان إله آخر وأرسل رسلاً لوجب اختلاف الرسل؛ إذ كل يدعو إلى إلهه، وحيث إنهم متفقون على دعوة واحدة وإله واحد دل على أن الإله واحد لا متعدد وهو المطلوب.

ثانياً: التوحيد الأحدي

يقوم التوحيد الأحدي على نفي التركيب عن الحق سبحانه بكل أنحائه؛ لأن التركيب ملازم للنقص والحاجة، وهما يتنافيان مع خصوصيات الواجب، وقد فصّل أهل المعقول في معنى التركيب وقسّموه إلى تركيب خارجي وعقلي وفرضي اعتباري، ونفوا أن يكون تركيبه من المادة والصورة الخارجية، أو التركيب من الأجزاء المادية المقدارية، كما نفوا أن يكون تركيبه من المادة والصورة الذهنية، أو من الجنس والفصل، كما نفوا أن يكون تركيبه من ماهية ووجود[1]، أو الوجدان والفقدان، أو حتى فرض تركيبه من أي جزأين آخرين.

والغاية من تفصيل أقسام التركيب هو النظر إلى مايتناسب مع خصوصيات الواجب منها، والمحصلة النهائية هو ثبوت بساطة حقيقة الواجب وامتناع نسبة التركيب إليها بأي نحو من أنحائه.

ويؤكد هذه الحقيقة القرآن؛ إذ وصف الباري سبحانه بأنه (أحد) في سورة الإخلاص التي تمثل ثلث القرآن كما في الأخبار، بل ورد في خبر عبد العزيز بن المهتدي عن الرضا عليه السلام: «كل من قرأ (قل هو الله أحد) وآمن بها فقد

١ - سواء قلنا إن الوجود هو الأصيل والمهية حقيقة اعتبارية أو بالعكس.

عرف التوحيد»[١]، ولعل السر في ذلك يعود لأمرين:

أحدهما: أن ثبوت الأحدية ملازم للواحدية، فلا يعقل أن يتعدد البسيط في الوجود؛ لأن تعدد البسيط ملازم للتركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز ولو بحسب الفرض والاعتبار العقلي، وهو ما عرفت بطلانه.

ثانيهما: أن سورة الإخلاص متضمنة للتوحيدين الواحدي والأحدي معاً، ولذا نفت أن يكون له كفوًا أحد، وهما حقيقة التوحيد الذاتي، وسائر أقسام التوحيد من توحيد الصفات والأفعال ترجع إليه، وهناك أكثر من وجه لبيان المقصود من أن قراءتها تعادل ثلث القرآن كما ورد في الأخبار[٢].

الوجه الأول: أن رسالة القرآن وغايته في جميع سوره وآياته تتلخص في إثبات التوحيد والدعوة إليه، والتوحيد له ثلاثة أبعاد هي: توحيد الذات والصفات والأفعال، وهذه السورة تثبت الأول منها.

الوجه الثاني: أن ما في القرآن الكريم من معارف يتلخص في أصول الدين الثلاثة، وهي التوحيد والنبوة والمعاد، وأما العدل فهو ليس بأصل مستقل عن التوحيد، وإنما أفردوه بالبحث لإنكار جماعة من المسلمين ذلك، حيث قالوا بالجبر، ونفوا التحسين والتقبيح العقليين في أفعال الباري على ما ستعرفه في مبحث العدل.

والإمامة كذلك ليست مستقلة عن أصل النبوة، وإنما أفردت بالبحث لإنكار جماعة من المسلمين ذلك، فالعمدة في أصول الدين هي الثلاثة، وقد

١ - الكافي: ج١، ص٩١، ح٤؛ التوحيد: ص١٨٤، ح٣.

٢ - من لا يحضره الفقيه: ح١، ص٥٦٢، ح١٥٥١؛ تهذيب الأحكام: ج٢، ص١٤٢، ح٢٣٧.

رسّخ القرآن هذه الحقيقة، ولذا فصل الكثير من مفاهيم التوحيد والنبوة والمعاد، واكتفى في موضوعي العدل والإمامة بالإشارات، وترك تفاصيلهما إلى السنّة.

وحيث إن سورة الإخلاص تكفلت بالتوحيد حازت بثلث القرآن، وكمال التوحيد هو نفي الشريك والتركيب عنه، ولذا ورد عن النبيﷺ في جواب من سأله ما معرفة الله حق معرفته؟ قالﷺ: «تعرفه بلا مثل ولا شبه ولا ند، وأنه واحد أحد ظاهر باطن أول آخر لا كفؤ له ولا نظير، فذلك حق معرفته»[1] وفي دعاء الجوشن ورد: «أللهم إني أسألك باسمك يا أحد يا واحد»[2].

وبذلك يتضح وجود الملازمة الحقيقية بين الواحدية والاحدية، كما تتضح الملازمة الحقيقية بينهما وبين اللاتناهي واللامحدودية، وأن كل كمال يجب الثبوت له، وكل نقص يجب تنزيهه منه؛ لأن كل تناه ومحدودية نقص وقصور.

ومن صفات النقص إمكان معرفة كنهه وحقيقته؛ لأن المعرفة إما حسية أو عقلية، والأولى مقتصرة على معرفة الحقائق الجسمية والجسمانية، وذات الباري منزهة عنهما، والثانية تتوقف على إحاطة العقل بالمعقول والعالم بالمعلوم، ولازم ذلك محدودية المعقول والمعلوم، والكل ممتنع النسبة إليه سبحانه، ومن هنا نصت الآيات والأخبار على استحالة معرفته، وأمرت الموحدين بعدم الخوض في تفاصيل حقيقة ذاته، ووجهت بالمعرفة لآثاره

---

١ - التوحيد: ص٢٨٤-٢٨٥، ح٥؛ مشكاة الأنوار: ص٤٠.

٢ - شرح الأسماء الحسنى: ج١، ص١٢٥.

وأفعاله؛ إذ نفى سبحانه القدرة على الإحاطة العقلية بقوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾[1] ونفى القدرة على الإحاطة الحسية إذ قال سبحانه: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾[2] وعلل ذلك كله بأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[3].

فهو متفرد في كل شؤونه وخصوصياته، ولا يمكن أن يتصف بشيء من صفات النقص، فإذا أمعن العبد التفكر في ذاته وحقيقته استحالت عليه المعرفة فلم يزدد إلاّ حيرة وتيهاً؛ لأن المحدود يضيع في اللامحدود ويتيه في سعته، بخلاف التفكر في آثاره، فإنه يمكن للعبد أن يحيط بها لمحدوديتها، فلذا توصله إلى صفات كماله وجلاله، وهذا ما أكده قول الباقر عليه السلام: «دعوا التفكر في الله، فإن التفكر في الله لا يزيد إلاّ تيهاً؛ لأن الله تبارك وتعالى لا تدركه الأبصار، ولا تبلغه الأخبار»[4].

وفي حديث الصادق عليه السلام: «إيّاكم والكلام في الله، تكلّموا في عظمته ولا تكلّموا فيه، فإن الكلام في الله لا يزداد إلاّ تيهاً»[5].

وفي روية أخرى: «تكلموا في خلق الله ولا تتكلموا في الله»[6] أي لا تتكلموا في ذات الله[7].

---

١ - سورة طه: الآية ١١٠.
٢ - سورة الأنعام: الآية ١٠٣.
٣ - سورة الشورى: الآية ١١.
٤ - التوحيد: ص٤٥٧، ح١٣.
٥ - التوحيد: ص٤٥٨، ح١٧.
٦ - الهداية: ص١٤؛ التوحيد: ص٤٥٤، ح١.
٧ - الكافي: ج١، ص٩٢، ح١ح تفسير الأمثل: ج١٧، ص٢٦٨.

وفي رواية أخرى: «إذا أردتم أن تنظروا إلى عظمته فانظروا إلى عظيم خلقه»[١].

ومن الواضح أن هذا المنع واستحالة الإحاطة لا يختص بطبقة دون أخرى، بل حتى الأنبياء والأولياء تستحيل عليهم هذه المعرفة وإن كانوا هم أكمل من خلق، وأعلمهم بالله سبحانه، وأعرفهم بشؤونه، إلاّ أنّ علو الدرجات لا يخرجهم عن قيود المحدودية والتناهي، ولا يصير اللامحدود محدوداً بالنسبة إليهم، والإذعان لهذه الحقيقة من مراتب التوحيد الكامل، ومن هنا أقروا بها وأظهروها في كلماتهم، وفي الدعاء الشريف عن أمير المؤمنين عليه السلام: «يا من لا يعلم ما هو، ولا كيف هو، ولا أين هو، ولا حيث هو إلاّ هو»[٢].

وعن الصادق عليه السلام أنه قال: «سبحان من لا يعلم أحد كيف هو إلاّ هو، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، لا يحد ولا يحس ولا يجس لا تدركه الأبصار ولا الحواس ولا يحيط به شيء، ولا جسم ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد»[٣].

ومن هنا نعرف أن معرفة الله سبحانه تدور بين أمرين مستحيل وممكن، المستحيل منها معرفة الكنه والحقيقة، والممكن هو معرفة الآثار والصفات، وقد جمع هذه الطريقة الوسطى في المعرفة قول أمير المؤمنين: «لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته»[٤] وبهذا يتضح أن سائر

١ - الكافي: ج١، ص٩٣، ح٧؛ الفصول المهمة: ج١، ص١٧٤، ح١٠.
٢ - المصباح (للكفعمي): ص٢٦٠؛ بحار الأنوار: ج٩٢، ص٣٩٨.
٣ - الكافي: ج١، ص١٠٤، ح١؛ التوحيد: ص٩٨، ح٤.
٤ - نهج البلاغة: ج١، ص٩٩، الخطبة ٤٩.

المدارس المعرفية بأصنافها الثلاثة إذا تجاوزت هذه الحقيقة تاهت وسقطت في الرجم بالغيب.

ومن هنا ينبغي التوقف على البعدين الآخرين للتوحيد، وهما توحيد الخالقية وتوحيد الربوبية؛ لأنهما لا يبحثان في الذات بل في الآثار والصفات.

البعد الثاني: توحيد الخالقية

لا يحتاج الباحث إلى مزيد بيان لإثبات خالقية الواجب؛ لأن سائر البراهين التي تثبت وجوده ووحدته تثبت خالقيته بالملازمة؛ لأن طريق ثبوته الفطرة والوجدان، وقد عرفت أنهما من صنف البراهين الآنية التي يتم إثبات العلة ومعرفتها بواسطة إثبات المعلول ومعرفته.

ومن هنا ينبغي أن يدور الكلام في توحيد الخالقية لا عن ثبوت صفة الخالقية إلى الواجب؛ لأن هذا أمر بديهي فطري، بل عن نفي الشريك في الخلق، فغاية البحث في توحيد الخالقية هي حصر الخالقية به، واثبات أن لا خالق إلاّ الله سبحانه، وأن لا مؤثر في الوجود حدوثاً وبقاءً سواه.

وبيان هذه الحقيقة يتم في أمور:

الأمر الأول: في معنى الخلق والخالقية

الخلق في اللغة هو التقدير[1]. يقال خلقه أي قدّره، فالخالق هو المقدّر، وهذا المعنى عام يشمل الإبداع في التقدير ويتم بالخلق والجعل البسيط ،

---

١ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص٣١١، (خلق)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٢٩٥، (خلق)؛ لسان العرب: ج١٠، ص٨٥، (خلق).

وفيه قال سبحانه: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[١] والمراد من الإبداع الخلق لا عن مثال سابق ولا عن شيء سابق عليه، والتركيب في التقدير بأن يخلق شيئاً من شيء، ويتم بالخلق والجعل المركب، وفيه قال سبحانه: ﴿أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾[٢] وقال سبحانه: ﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٖ﴾[٣].

فالخلق بمعنييه منسوب إليه سبحانه، وهو ما يؤكده قوله سبحانه: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾[٤] بناء على عدم انسلاخ فعل التفضيل المنسوب إليه سبحانه من التفاضل، وهو هنا غير بعيد، لأنه سبحانه نسب إلى غيره لفظ الخلق كما نسبه إلى عيسى عليه السلام، أو نسب إلى المكذبين بالأنبياء خلق الإفك؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًاۚ﴾[٥] وهو كذلك في العرف؛ إذ يطلق لفظ الخلق على كل من يوجد شيئاً لم يكن موجوداً سابقاً، وغالباً ما يكون عندهم في المعنويات، فيقال حديث مختلق، ومعنى مختلق، ونحو ذلك؛ لأن الناس عاجزون في الماديات عن إيجاد شيء من دون مثال سابق ومادة سابقة، بخلاف الرأي والقول.

هذا في اللغة والعرف، وأما في المصطلح الكلامي فإن الخلق يطلق على إيجاد الشيء وابتداعه على غير مثال سابق مادة وصورة وآلة، وهو ما قد يعبر عنه بالإيجاد من العدم والإيجاد لا من شيء، فيكون أخص من المعنى اللغوي،

١ - سورة الرعد: الآية ١٦.

٢ - سورة آل عمران: الآية ٤٩.

٣ - سورة النحل: الآية ٤.

٤ - سورة المؤمنون: الآية ١٤.

٥ - سورة العنكبوت: الآية ١٧.

ولعل هذا ما يستفاد من النصوص الشريفة؛ إذ ذكر الباري صفة (الخالق) و(البارئ) و(المصوّر) ومجموعة صفاته وأسمائه العليا للإشارة إلى الإبداع؛ إذ قال سبحانه: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾[١] ويؤكد هذه الحقيقة قول أمير المؤمنين عليه السلام: «الحمد لله الواحد الأحد الصمد المتفرّد الذي لا من شيء كان، ولا من شيء خلق ما كان ... ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ... وكل صانع شيء فمن شيء صنع، والله لا من شيء صنع ما خلق»[٢].

وعلى هذا فالفرق واسع بين الخلق الإبداعي والخلق التركيبي، والنحو الثاني من الخلق لا يمتنع نسبته إلى غير الله سبحانه، إلاّ أن الأول مستحيل الثبوت لغيره؛ لقصور المخلوق عن الخلق من دون استعانة بمادة وصورة ووسائل سابقة عليه، والذي يدور عليه بحث التوحيد هو هذا.

وبذلك تتضح حقيقتان:

الحقيقة الأولى: أن موضوع توحيد الخالقية هو الخلق الإبداعي، وهذا الوصف يستحيل الثبوت لغير الله سبحانه.

الحقيقة الثانية: أن صفة الخالقية ليست من صفات الذات الإلهية، وإنما من صفات الفعل، سواء عرّفنا صفة الفعل بكل ما يتصف بها الباري سبحانه ويتصف بما يضادها، أو عرّفناها بما يتوقف الاتصاف بها على الغير، لوضوح أن الباري سبحانه يمكن أن يخلق ويمكن أن لا يخلق؛ لرجوع فعله إلى الحكمة والإرادة، كما أن وصفه سبحانه بالخلق يتوقف على إيجاد المخلوق

---

١ - سورة الحشر: الآية ٢٤.

٢ - بحار الأنوار: ج٤، ص٢٦٩-٢٧٠، ح١٥.

أولاً، كما هو الحال في سائر صفات الفعل.

الأمر الثاني: في تأثير ما سوى الله سبحانه

قد عرفت أن حقيقة التوحيد في الخالقية تتقوم بالإذعان لحصر التأثير والخلق والإيجاد به سبحانه، فلا يكون العبد موحداً وهو يعتقد بوجود مؤثر في الوجود غير الله سبحانه، وقد شهد بهذا الفطرة والوجدان والنصوص الشرعية، إلاّ أن الملحوظ هو أن الوجدان والنصوص يشهدان أيضاً بوجود فواعل أخرى غير الله سبحانه، ولها تأثير في الأشياء، فإن الإنسان فاعل مؤثر بالقدرة والإرادة في نفسه وفي غيره، كما أن العلل والأسباب الطبيعية لها تأثير في غيرها، كالنار تؤثر في الإحراق، والماء يؤثر في إنبات الزرع وإحيائه، والدواء يؤثر في معالجة الأمراض، والجاذبية تؤثر في حفظ توازن الأشياء، والشيطان وجنوده يؤثرون في نفوس بني آدم فيضلونهم وهكذا. الأمر الذي ربما يوحي بوقوع التعارض بين المدلولين، ولدى مراجعة النصوص الشريفة نجد أنها وبحسب ظاهر منطوقها تؤكد هذا التعارض، فالآيات والروايات على صنفين:

الصنف الأول: يؤكد أن لا خالق ولا مؤثر في الوجود سوى الله سبحانه؛ نظير قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ﴾[1] إلى غيرها من الآيات[2]، كما تتفق طائفة كبيرة من الأخبار على أن لا خالق إلّا الله سبحانه، وكل شيء سواه مخلوق[3].

١ - سورة الرعد: الآية ١٦.

٢ - انظر سورة الزمر: الآية ٦٢؛ سورة الأعراف: الآية ٥٤؛ سورة فاطر: الآية ٣.

٣ - انظر بحار الأنوار: ج٣، ص٢٩٥-٢٩٧، ح١٩، ح٢٤؛ المصدر نفسه: ج٤، ص١٤٦، ح٣.

الصنف الثاني: يدل على وجود مؤثر غيره سبحانه فينقض مدلول الصنف الأول، ويكفي فيها النقض في بعض الموارد؛ لأن نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية.

منها: قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾[1] وهو ظاهر في أن الماء والأرض هما سبب إنبات الزرع.

ومنها: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾[2].

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ﴾[3].

ومنها: قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾[4].

وهي ظاهرة في نسبة أفعال الموت والتزيين والتعذيب إلى الملائكة والشيطان والناس، وإذا لوحظ مدلول هذه النصوص وما يشهده وجدان الإنسان من وجود مؤثرات في الوجود غير الله سبحانه قد يوهمه بالمشاركة في الخالقية، لكنه لدى رجوعه إلى فطرته ووجدانه من جهة أخرى وإذا انظر إلى النصوص الأخرى النافية يقع في تعارض وتصادم بين مدلولين أحدهما ينفي وجود الشريك، والآخر يثبت، وهذا التعارض أوقع الكثير من المدارس الفكرية والفلسفية في معضلة كبيرة بسبب عجزهم عن إيجاد صيغة للحل

١ - سورة الحج: الآية ٥.
٢ - سورة الأنعام: الآية ٦١.
٣ - سورة الأنفال: الآية ٤٨.
٤ - سورة التوبة: الآية ١٤.

والجمع الدلالي، فلذا أقر بعضهم بوجود خالقين أحدهما للخير وهو الله، والأخر للشر وهو الشيطان كالمجوس، وبعضهم كالثنوية أقر بوجود إله للنور وآخر للظلمة، والمسيح أقروا بالتثليث، والماديون الطبيعيون أقروا بأن الخالق هو المادة وقوانينها الطبيعية، والإلهيون المسلمون افترقوا إلى فرق[١] عمدتها ثلاث، أشاعرة اخذوا بالصنف الأول من النصوص وأعرضوا عن الثاني فوقعوا في شبهة الجبر، ومعتزلة أخذوا بالصنف الثاني منها ووقعوا في شبهة التعطيل، ولم ينج من هذا الخطر الجسيم سوى الإمامية ببركة تعاليم الأئمة عليهم السلام الذين أرشدوهم إلى الحل الوسط الذي يجمع بين الطائفتين من الأدلة، بحيث يحفظ مكانة التوحيد من دون أن ينفي التأثير للعلل والأسباب.

وبطلان نظرية الثنوية والمجوس والمسيح والماديين بات من الواضحات التي لا تستحق الوقوف عندها كثيراً، لذا نكتفي ببيان نظريات المسلمين الثلاث:

النظرية الأولى: للأشاعرة

مستند هذه النظرية على نفي وجود أي مؤثر في الوجود سوى الله سبحانه، وعلى هذا الأساس أنكروا نظام السببية في الوجود الإمكاني، ووجهوا كل ما يدل على وجود العلل والأسباب من الوجدان والنصوص الشرعية بالعادة الإلهية في الخلق والإيجاد، وسائر العلل والأسباب تكون بمنزلة الشروط والمعدات لفعل الله سبحانه، وعلى هذا الأساس قالوا إن النار ليست علة للحرارة والإحراق، والماء ليس سبباً لإرواء الظمأ، والشيطان ليس سبباً

١ - انظر كشف المراد: ص٧٨، ص٣٠٨-٣٠٩.

للتزيين والإضلال، ولا الملك سبباً لقبض الأرواح عند الموت، بل الله سبحانه يفعل كل ذلك، ولكن عادته جرت في أنه لا يخلق الحرارة إلاّ عند وجود النار، ولا يحرق إلاّ عند محاذاة الجسم المحترق من النار، وكذا هو الذي يزين العمل ولكن عند تسويل الشيطان، وهو الذي يقبض أرواح الناس عند طلب الملك لها وهكذا، وأرادت هذه العقيدة أن تنفي وجود مؤثر في الوجود غير الله فنفت أصل التأثير والفاعلية، وأنكرت نظام السببية برمته[1].

ولعل السر الذي دعاهم إلى هذا القول يعود إلى محذورين:

أحدهما: شرعي؛ لأنهم تصوروا أن الإذعان لوجود أسباب وعلل أخرى تؤثر في الأشياء يتنافى مع التوحيد.

وثانيهما: عقلي؛ لأن العقل إذا أقر بوجود مؤثرين استلزم منه توارد علتين على معلول واحد وهو باطل.

مع إمكان توجيه وجود علتين لمعلول واحد بالعلاقة الطولية بينهما، أو المظهرية بأن تكون العلة المباشرة هي مظهر للعلة الأولى، ولا يلزم منه محذور شرعي ولا عقلي، وفضلاً عن ذلك فإنه يلاحظ على هذه النظرية:

أولاً: أنها أعرضت عن طائفة كبيرة من الأدلة النقلية والوجدانية التي تنسب الأفعال إلى غير الله سبحانه، وهو رد على الكتاب والسنّة وخروج عن النهج العلمي في تعارض الأدلة القطعية الذي يستلزم الجمع لا الطرح.

---

١ - انظر درر الفوائد(للآملي): ج٢، ص٦٠؛ تفسير الميزان: ج٧، ص٢٩٨.

وثانياً: أنها تبطل جملة كبيرة من أصول الشريعة وفروعها نظير وجوب النظر في أصول الدين والاعتقاد بالخالق الذي يلزم به العقل، ووجوب العمل بالتكاليف والأحكام الشرعية ونحوها التي تستند إلى سببية الإنسان في الإيمان والعمل واختياره في تصرفاته وسلوكه، وذلك لأن إلغاء نظام السببية يستلزم إثبات الجبر والقهر في أفعال بني آدم، والجبر يهدم الدين في أصوله وفروعه.

وثالثاً: أنه يهدم أسس العلوم والمعارف، كما يهدم الأنظمة السياسية والقضائية والاجتماعية برمتها؛ لأن سائر العلوم والأنظمة تقوم على نظام السببية والاختيار في أفعال البشر وفي سائر الظواهر، على أن القول بالعادة والتوافي في فعل الباري في نفسه يفتقر إلى الدليل فضلاً عن أنه لا ينجو من شبهة الترجيح بلا مرجح لدى صدور الأفعال؛ إذ لا مبرر لخلق الحرارة لدى حصول النار دون الماء، كما لا مبرر لتزيين الشيطان دون الملائكة وهكذا.

ويتحصل مما تقدم: أن إنكار قانون السببية في الوجود لا ينزّه التوحيد، بل يدخل القائل به في هدم أساس التوحيد؛ لأنه يبطل الدين الذي بني عليه التوحيد، كما يهدم القواعد العقلية التي قامت عليها العلوم والأنظمة.

النظرية الثانية: للمعتزلة

وهي عكس النظرية الأولى تماماً. تستند على الإيمان المطلق بقانون السببية في التأثير، وجمعت بين مؤثرية الخالق ومؤثرية غيره من الأسباب في الحدوث والبقاء، فإنها صنّفت التأثير بين الحدوث و أوعزته إلى سببية الخالق وتأثيره، وأما البقاء فأوعزته إلى غيره من الأسباب ظناً منها أنها جمعت

بين دلالة النصوص المتعارضة في الظاهر وقد تصور أتباعها أن إفراد التأثير بالله سبحانه هو نفي لقانون السببية الحاكم في الوجود الذي يؤكد وجوده الوجدان والشرع، وعلى هذا الأساس قالوا إن الله سبحانه خالق كل شيء حدوثاً، وقد أودع فيه نظام السببية، وأما بقاء الأشياء وآثارها فيرجع إلى الأسباب الطبيعية، فكل تأثير وإيجاد بقائي يرجع إلى هذا النظام وليس إلى الخالق سبحانه، والغرض الداعي إلى تبنيهم لهذا الرأي يعود إلى محاولة التخلّص من التوالي الفاسدة التي تترتب على نظرية الأشاعرة، مضافاً إلى سببين آخرين:

أحدهما: أنهم وجدوا أن نفي التأثير عن الأسباب الطبيعية ينتهي إلى تكذيب النص القرآني والروائي اللذين يصرّحان بقيام نظام الكون على هذا القانون.

وثانيهما: أنهم وجدوا أن الإقرار بخالقية الخالق وتأثيره وتأثير الأسباب الطبيعية معاً مبتلى بالمانع العقلي؛ لأن هذا الإقرار يستلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وهو باطل.

وبالتالي فهم غفلوا عن الإشكالات التي تعترض هذا القول من استلزامه طرح طائفة من الأدلة الشرعية والعقلية التي تقر بخالقية الخالق، وتنفي التأثير عن غيره، واستلزام قولهم هذا القول بتعطيل الخالق أو عجزه؛ لأن لازم القول بتأثير الخالق في الحدوث دون البقاء أن تكون علاقة العالم بالله سبحانه علاقة البَنّاء والبِناء؛ إذ يتوقف حدوث البناء على البنّاء ولا يتوقف عليه في بقائه.

ومن هنا نسب إلى بعضهم القول بأنه لو جاز على الواجب العدم لما كان يضر عدمه بوجود العالم؛ لأنه يحتاج إليه في حدوثه لا في بقائه، وبطلانه ظاهر؛ لأن عدم توقف العالم على تأثير الخالق في البقاء لا يخلو إما أن يكون لاستغنائه بنفسه عن المؤثر وهذا خلف؛ لأن الممكن مفتقر إلى العلة حدوثاً وبقاءً، وإما لبقائه بمؤثر آخر في عرض الخالق، وهو مناف للتوحيد، ومستلزم لخروج الواجب عن كونه واجباً، وإما لقصور الخالق وعجزه عن التأثير به في البقاء، وهو الآخر مستحيل النسبة إليه، إلى غير ذلك من المحالات[١].

ونلاحظ من مجموع ما تقدم أن المعتزلة بنظريتهم هذه أرادوا إثبات التوحيد فأثبتوا الشرك وهو من أقبح نتائج الاستدلال، بل هم لم يثبتوا الشرك على مستوى شريك واحد، بل جعلوا جميع الأشياء خصوصاً البشر شركاء لله في الخلق؛ لأنهم خالقون لأفعالهم ومستقلون في الخلق عن الله سبحانه، ومن هنا قال بعض أهل الحكمة إن هذا الرأي أشنع من رأي الجاهليين الذين جعلوا الأصنام والكواكب شفعاء عند الله سبحانه[٢].

النظرية الثالثة: للإمامية

وتستند إلى الإقرار بتأثير الخالق سبحانه في الوجود حدوثاً وبقاءً في عين الإقرار بتأثير الأسباب الطبيعية في الأشياء، ولكن لا يكون تأثير المؤثرين في الأشياء على نحو التوارد ليلزم منه محذور الاشاعرة، ولا على نحو الاستقلال

١ - كاستلزامه وقوع ما يكرهه الباري في ملكه بسبب إرادة الإنسان له مثلاً، وهو تحديد في سلطانه وحكومته في الأشياء، كانقلاب الفقير إلى غني والممكن إلى واجب.

٢ - انظر درر الفوائد: ج٢، ص٥٩.

والاجتماع ليلزم منه محذور المعتزلة، وإنما على واحد من نحوين:

أحدهما: أن تكون العلاقة بينهما طولية، بأن يكون المؤثر في الوجود حقيقة هو الله سبحانه ولكن بواسطة الأسباب التي جعلها حاكمة في نظام الخليقة، فكل ما يحدث في الوجود حدث بإيجاده وإقداره وعلمه لا مستقلاً عنه، ولكن تأثيره يكون بواسطة الأسباب التي جعلها مؤثرات في مسبباتها، فيكون نظير الحاكم الذي يؤثر بالبلاد والعباد بواسطة جهاز السلطة وموظفي الحكومة، وقد أكد هذا المعنى قولهم عليهم السلام: «يا مسبب الأسباب»[١] وقولهم: «أبى الله أن يجري الأشياء إلاّ بأسباب، فجعل لكل شيء سبباً، وجعل لكل سبب شرحاً، وجعل لكل شرح علماً»[٢] إذن لا يحدث شيء في الوجود دون سبب جعله الله سبحانه كذلك في نظام الوجود، وهذا ما يعزز حقيقة النظم في الخلق وانتظام مظاهره وآثاره.

ثانيهما: أن تكون العلاقة بينهما علاقة المظهرية، بمعنى أن يكون السبب الطبيعي هو مظهر سببية الله، وفعله هو مظهر فعل الله سبحانه، فالإنسان في أفعاله يكون مظهراً لفعل الله، وهكذا سائر الأسباب وأفعالها؛ بداهة أنه في نفسه لا يملك لنفسه حولاً ولا قوة ولا فعلاً ولا إرادة إلاّ أنّه بالله سبحانه يملك كل ذلك؛ لأن فعل الله سبحانه للأشياء يتجلى في فعل الإنسان، وقدرته تظهر في قدرته، وإرادته كذلك، ويمكن تقريب هذا المعنى بالوكيل المفوّض الذي يفعل ويتصرف عن الموكّل وهو في عين الحال غير مستقل عنه ولا مجبر في فعله، فإن فعله يكون مظهر فعل الموكل وانعكاساً له.

---

١ - المصباح (للكفعمي): ص١٧٠؛ كشف الظنون: ج٢، ص١٤٧٤.

٢ - الكافي: ج١، ص١٨٣، ح٧.

ولعل هذا المعنى يستفاد من قول أمير المؤمنينعليه السلام لعباية بن ربعي حين سأله عن معنى القدرة والاستطاعة التي يملكها الإنسان؛ إذ قالعليه السلام: «إنك سألت عن الاستطاعة فهل تملكها من دون الله أو مع الله؟» فسكت عباية ولم يجبح لأن السؤال دقيق ولا يأمن فيه المجيب من زلل الأشاعرة والمعتزلة، فأجاب الإمامعليه السلام عنه بقوله: «تقول: إنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فإن ملّكك إيّاها كان ذلك من عطائه، وإن سلبكها كان ذلك من بلائه، فهو المالك لما ملّكك، والقادر على ما عليه أقدرك»[1].

ونلاحظ أن الإمامعليه السلام يؤكد أن وجه العلاقة بين مؤثرية الباري ومؤثرية الإنسان في الإشياء ترجع إلى أنه مَلَّك الإنسان القدرة، وهو في عين الحال مالك لهذه القدرة، ومنه منشأها، فلولاه لم تكن قدرة ولا مقدور حدوثاً وبقاء.

ونلاحظ أن هذه النظرية تجعل من قانون السببية طريقاً إلى التوحيد، وتعطي للسبب قوة التأثير لا بنحو الاستقلال، بل بنحو القيام بالغير، فنظام السببية قائم وحاكم في الوجود، ولكن ذات الأسباب وسببيتها كلها بيد الله، ولا تعمل إلاّ بإذنه، فهي ليست فاقدة للتأثير تماماً، وليست مستقلة في التأثير تماماً، وفي عين الحال هي محكومة له وليست حاكمة عليه.

وبهذا يتوجه نظام التكليف والثواب والعقاب وسائر ما يتعلق بفعل الإنسان تشريعاً؛ لأنه فاعل بالقدرة والاختيار بإذن الله سبحانه وإقداره، فيصح القول بأن لا مؤثر في الوجود سوى الله سبحانه؛ لأنه الفاعل الحقيقي،

---

١ - انظر تحف العقول: ص٢١٣.

وكل فاعل غيره لابد وأن يستند إليه، ويستمد من قدرته وإرادته، والنصوص التي نصت على أن لا خالق إلاّ هو ناظرة إلى هذه الحقيقة، والأخرى التي نسبت الفعل إلى غيره ناظرة إلى جهة الاستناد والتبعية لا الاستقلال. هذا التوجيه هو ما يقتضيه الجمع الدلالي بين الأدلة المتعارضة، وبه يتم العمل بكلا الطائفتين من الأدلة، ويتوافق مع معنى التوحيد في الخالقية.

الأمر الثالث: في شواهد وحدة الخالقية

ربما يستدل بوجوه عديدة لإثبات توحيد الخالقية إلاّ أن الدليل الأقرب إلى جميع الافهام ويدركه عموم الناس مهما اختلفت مستوياتهم ومواهبهم هو أن يتخذ من وحدة الخلق دليلاً على وحدة الخالق، لأنه برهان يقوم على مقدمات حسية وجدانية لا تتوقف على دراسات معمقة ولا قدرة كبيرة على الاستنتاج، بل على التفات وتأمل في نظام الخلق، فإن كل عاقل إذا التفت إلى سائر الخلق يجد أنها متمتعة بثلاث مزايا وخصوصيات:

الأولى: أن كل مخلوق له ذاته وجوهره وشكله لا يختلط فيهن مع غيره، وهو في هذين الوصفين ثابت مستقر مهما توالد وتكاثر، فالطائر طائر في ذاته وشكله والشجر كذلك والإنسان كذلك وهكذا سائر الأشياء.

الثانية: أن كل مخلوق له غاية من وجوده، وله آثار وخصوصيات خاصة لا تختلف ولا تتغير سواء كان عاقلاً أو غير عاقل فهو مسيّر لما خلق لأجله.

الثالثة: أن كل مخلوق له نظام وجود في ولادته ونشأته حتى انتهاء أجله، وله سير تصاعدي وتسافلي في تكوينه بعضه اختياري شعوري، وبعضه جبري غريزي، وبعضه جبري قهري، فالإنسان فاعل بالاختيار في سلوكه

وتصرفاته، وله أفعال غريزية جبرية كحبه للزواج والطعام والشراب، وله أفعال جبرية محضة نظير أعمال أجهزته البدنية كالقلب والأمعاء والعين والأذن ونحوها، وهذه جميعاً خاضعة لنظام واحد وغاية واحدة لا تتغير ولا تتبدل من إنسان لآخر مهما أوغلنا في القدم وتوغلنا في المستقبل، والحيوان كذلك، فالنحلة مثلاً لها تصرفات اختيارية ناشئة من إدراكها وشعورها كطيرانها وبحثها عن الأزهار، ولها أفعال غريزية جبرية كصناعتها لخليتها البديعة في نظامها وهندستها، ولها خصوصيات جبرية في أصل تكوينها كشكلها ولونها ونحو ذلك.

وذات المعادلة تحكم في النبات أيضاً، فالنبات وإن كان في ظاهره مجبراً في سائر حركاته إلاّ أنه يمكن تصنيفها إلى حركات شعورية وأخرى غريزية وثالثة جبرية على ما هو التحقيق من أن كل حي له هذه المراتب الثلاث من الأفعال وإن تفاوتت في مراتبها ومستوياتها.

ونلاحظ في جميع هذه الكائنات أن هناك غاية خلق لأجلها كل موجود، وهو يمضي للوصول إليها مهما اختلف مستواه وأهميته، كما أن هناك نظاماً حاكماً في وجوده ينظم أفعاله وحركاته وأنشطته، وأن لكل صنف من أصناف المخلوقات ذاتاً ومظهراً وهذه جميعاً لا تختلف ولا تتخلف ولا تختلط فتضيع الحقائق، ولا تشتبه ولا تتصادم فينهدم الخلق، كما أنها لا تغيّر نظامها بلا تعليم وتعلم. هذا كله يدلنا على أن نظام الخلق واحد، وهذا ما لا يكون إلاّ إذا كان الخالق واحداً؛ لأن اختلاف الخلق دليل تعدد الخالق واختلافه، وهذه الحقيقة الوجدانية أكدها الشرع في نصوص كثيرة:

منها: قوله سبحانه: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾[١] أي اختلاف[٢] وتضارب يخرجها عن مقتضى الحكمة، والمراد من الخلق إما المصدر ومعناه أن نظام الخلق لا يختلف ولا يتفاوت فيدل على دقة النظم والقوانين الحاكمة في الخلق، أو المصدر بمعنى اسم المفعول، ومعناه أن المخلوق لا يتفاوت في ذاته وشكله ولا في غايته ولا في فعله ونظامه، وهو ما أشار إليه الصادق عليه السلام في حديث المفضل بن عمر: «التضاد لا يأتي بالنظام»[٣].

ومنها: قوله تعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾[٤] أي أتقن خلقه وسواه في ذاته وشكله وغايته ونظامه على مقتضى الحكمة[٥]، وهذه النتيجة ظاهرة لكل عاقل بصير؛ إذ كل شيء في الوجود منظم محكم ومتقن لا يحدث صدفة، وليس في نموه طفرة، ولا تتناقض ذواته ولا مظهره ولا غاياته، وكل صغير وكبير ودقيق وعظيم خاضع لتدبير متناسق لا فتور فيه ولا غفلة ولا نسيان ولا خلل ولا نقصان، وهذه الآثار كلها دليل على وحدة الخالق وحكمته، ومن هنا وصفه بالصنع للإشارة إلى إجادة الفعل وإحكامه؛ لأن الصنع هو إجادة الفعل، فهو اخص، فكل صنع فعل وليس كل فعل صنعاً[٦]، ولذا لا ينسب إلّا إلى الفاعل المختار.

١ – سورة الملك: الآية ٣.
٢ – انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٦٤٦، (فوت).
٣ – انظر بحار الأنوار: ج٣، ص٦٣.
٤ – سورة النمل: الآية ٨٨.
٥ – انظر مجمع البيان: ج٥، ص٢٥٧؛ روح المعاني: ج٢٠، ص٣٥.
٦ – انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٤٩٣، (صنع).

ومنها: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾[١] وأحسنية الخلق لا تتحقق إلاّ بإعطاء كل مخلوق ما يستحقه من وجود ونظام وغاية، وحقيقة الحسن ملاءمة أجزاء الشيء بعضها لبعض، والمجموع للغرض والغاية الخارجية منه[٢]، فحسن الوجه تلاؤم أجزائه من العين والحاجب والأنف والفم وغيرها، وحسن العدل ملاءمته للغرض من الاجتماع المدني، وهو نيل كل ذي حق حقه[٣]، وحسن كل ذلك دليل على وحدة الخالق وعظمته، وهذا ما استفاده أهل المعقول بمدارسهم الثلاث، واصطلحوا عليه النظام الأحسن، وعدَّوه من أقوى البراهين على توحيد الخالقية، وهذا النهج قررته السنّة، وحثت الناس على سلوكه في التوحيد، ففي حديث علي أمير المؤمنين عليه السلام: «قدّر ما خلق فأحكم تقديره، ودبّره فألطف تدبيره، ووجهه لوجهته فلم يتعد حدود منزلته ... فأقام من الأشياء أودها، ونهج حدودها، ولاءم بقدرته بين متضادها، ووصل أسباب قرائنها، وفرّقها أجناساً مختلفات في الحدود والأقدار والغرائز والهيئات، بدايا خلائق أحكم صنعها، وفطرها على ما أراد وابتدعها»[٤].

وكل ملتفت إلى هذه الصور والحقائق لابد وأن يذعن إلى وحدة الخالق وتوحيده، ولعل من هنا كان أهل الجاهلية يذعنون لهذه الحقيقة ويسلّمون بها، وإنما ظل بعضهم مشركاً مكابرة، أو نفى توحيد الربوبية إذ قال تعالى: ﴿

---

١ - سورة السجدة: الآية ٧.

٢ - انظر مجمع البيان: ج٨، ص١٠٢، تفسير الآية المزبورة.

٣ - تفسير الميزان: ج١٦، ص٢٥٤، تفسير الآية المزبورة.

٤ - نهج البلاغة: ج١، ص١٦٥، الخطبة ٩١.

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[1] بناء على أن الجواب عن لسانهم لا جواب الحال والفطرة، فتأمل.

البعد الثالث: توحيد الربوبية

إن تاريخ البشرية بمختلف اتجاهاتها يشهد بوجود جامع مشترك بينها يذعن له الجميع، ويسلّم لأمره، وهو أن الخلق له خالق، وأن الله سبحانه خالق سوى أنهم اختلفوا في أمرين:

أحدهما: في وحدة الخالق وتعدده، فقد ذهب جماعة إلى تعدد الخالق في أصل الخلق أو في إبقائه، وهذا ما عرفته في توحيد الخالقية.

وثانيهما: في وحدة الرب وتعدده، فالكثير من الموحدين في الخالقية قالوا بالتعدد في الربوبية، وقد ابتلي بهذه الفتنة جماعة كانوا يعتقدون بأن الله سبحانه هو الذي خلق السماوات والأرض والإنسان والحيوان وكل شيء، إلاّ أنهم كانو يعتقدون أيضاً بأن الله سبحانه فوّض أمر تدبير العالم إلى مخلوقاته، ومن هنا توجهوا في عبادتهم إلى هذه المدبرات توهماً منهم بأن العبادة لا تليق بالله، وبعضهم كانوا يرون أن عبادة هذه المدبرات يقع في طريق عبادة الله سبحانه.

ويشهد القرآن الكريم أن الكثير من الوثنيين الجاهليين كانوا يؤمنون بهذا، فكانوا يقرون بوحدة الخالق، ويشركون في ربوبيته وفي العبودية له.

---

١ - سورة الزمر: الآية ٣٨.

قال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾[1] وقال سبحانه: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾[2] ولكن حيث إن الخالق منعم والمنعم هو الذي يستحق الشكر والعبادة إلاّ أنهم كانوا يعبدون غيره، ولذا عد تصرفهم هذا من المفارقات الباعثة على التأسف، ورد مدعياتهم في تلك العبودية لغير الله بقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ ۚ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾[3] والسّر الذي دعا هؤلاء إلى الإشراك في الربوبية والعبودية يعود لأمرين:

أحدهما: تنزيه الباري سبحانه من عبادتهم، إذ كان بعضهم يعتقد بأن الله سبحانه أجل من أن يتصل به الإنسان مباشرة، لذا اتخذوا إليه شفعاء ووسائط يتقربون بها إلى الله سبحانه، وهو ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ ﴾[4] وقد وصفهم الباري بالأولياء؛ لأن هؤلاء كانوا يعتقدون بأن الله سبحانه بعد أن خلق الخلق فوّض إلى هؤلاء تدبير شؤونه؛ لأنهم مقربون عنده، وهؤلاء المدبرون المقربون هم الملائكة والجن وقديسو البشر ونحوهم، وكان هذا معتقد الخواص منهم، وأما عوام الناس فكانوا يعتقدون بان الأصنام والأوثان

١ – سورة الزمر: الآية ٣٨.
٢ – سورة الزخرف: الآية ٨٧.
٣ – سورة الزمر: الآية ٣٨.
٤ – سورة الزمر: الآية ٣.

والكواكب ونحوها هي التي حظيت بمقام التدبير، وتليق بالعبادة[1].

وبعض الخواص عبدوا الأصنام أيضاً؛ لأنهم وجدوا أن الاتصال بالأولياء الغيّب كالملائكة والجن متعذر عليهم فصنعوا لهم تماثيل تجسمهم وتحضرهم بين أيديهم ليؤدوا إليها الاحترام والتقديس على ما يستفاد من بعض الأخبار[2].

ثانيهما: أن بعضهم كانوا يعتقدون بأن العبادة ليست أداء حق واجب بل لاستدرار النفع أو دفع الضرر أو شكر الإحسان، وهذه جميعاً تتعلق بمن باشر التدبير والربوبية، وهم الوسائط وليس الله سبحانه[3]، ولا يخفى أن هذا السبب متفرع عن الأول؛ إذ لولا إيمانهم بوجود مدبر آخر غير الله لم يكن وجه لعبادته.

والحاصل: أن المستفاد من مجموع الآيات والروايات ووقائع التاريخ أن نسبة الخلق إلى الله سبحانه كان أمراً مسلّماً بين جميع أهل الملل والأديان، وإنما الاختلاف في وحدته، ولكن عند الوثنيين بالخصوص الذين خاطبهم القرآن، فالظاهر أنهم كانوا موحدين في الخالقية ومشركين في الربوبية والعبادة[4]. الأمر الذي دعا إلى إفراد القرآن والسنّة الكثير من خطاباتها لرد

---

١ - انظر تفسير الميزان: ج١٧، ص٢٣٣-٢٣٤؛ تفسير الأمثل: ج١٥، ص١١-١٢، تفسير الآية المزبورة.

٢ - انظر الاحتجاج: ص٢٦؛ قرب الإسناد: ص٤١؛ تفسير كنز الدقائق: ج١١، ص٢٦٤-٢٦٥، تفسير الآية ٣ من سورة الزمر.

٣ - انظر تفسير الميزان: ج١٧، ص٢٣٣-٢٣٤، تفسير الآية المزبورة.

٤ - انظر الإلهيات: ج١، ص٤٠٣.

مزاعمهم هذه وتوجيه البشرية إلى وجود ملازمة حقيقية بين توحيد الخالقية وتوحيد الربوبية؛ إذ لا يعقل أن يكون الخالق واحداً والرب متعدداً، وعليه فمن أشرك في الربوبية قد أشرك في الخالقية؛ لأنهما معنيان لحقيقة واحدة، وبيان هذه الحقيقة يتم في أمور:

الأمر الأول: في معنى الربوبية

الربوبية مصدر بمعنى التربية وتتحقق بإنشاء الشيء وإصلاحه حالاً فحالاً إلى حد التمام[١]، والرب هو الذي ينشئ الموجودات ويربيها في جميع أحوالها وحالاتها حتى تبلغ تمامها، ولذا لا يطلق هذا الوصف بإطلاقه إلاّ على الله سبحانه، وإذا أطلق على غير الله فلابد وأن يكون مضافاً إلى غيره، فيقال (رب الأسرة) و(رب العمل) ويتضمن هذا المعنى الإشارة إلى ثلاث حقائق:

الحقيقة الأولى: أن الربوبية الحقيقية لا تنفك عن الخلق في أصله وفي تربيته ونمائه من حال إلى حال، وأن علاقة الرب بالمربوب علاقة دائمة لا تنفك بحال أبداً، وهي ذات علاقة الخالق بالمخلوق.

الحقيقة الثانية: أن الربوبية والتدبير تستدعي وجود غاية يراد الإيصال إليها، وإلاّ كان الخلق عبثاً، ومن هنا فإن الربوبية تأتي بعد الخلق، وتوجب خروج المخلوق من القوة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال حتى يبلغ تمامه،

١ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص٣٧٨، (رب)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٣٣٦، (رب)؛ لسان العرب: ج١، ص٣٩٩، (ربب).

ولعل هذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[1] أي هداه إلى غاياته التي وجد من أجلها، وعلى هذا الأساس تكون الربوبية متأخرة عن الخلق والإيجاد مفهوماً، إلاّ أنها ملازمة لها حقيقة ووجوداً، فلا ينفك التوحيد في الربوبية عن التوحيد في الخالقية، ومن هنا عرّف أئمة اللغة الرب بالخالق والمالك[2]، للملازمة المذكورة.

الحقيقة الثالثة: أن إطلاق هذا الاسم في جميع الاستعمالات يحمل على الله سبحانه؛ لأنه المتصف الحقيقي بهذا الوصف، وكل ما سواه فهو لم يوجد الأشياء من العدم أو لا من شيء، ولا يربيها في أصل وجودها، بل في صفات الوجود وآثاره، ومن هنا يتضح وجه الملازمة بين التوحيد وبين وصف الربوبية المطلقة؛ لأن الله سبحانه هو رب كل شيء وخالقه ومالكه ومدبره، وكل ما سواه لا يتصف بهذا الوصف إلاّ بنحو من التسامح والمجاز.

الأمر الثاني: في شواهد توحيد الربوبية

يمكن إثبات هذا النحو من التوحيد بواسطة دليل وحدة الخلق الذي استدل به الموحدون على توحيد الخالقية، وضمن أدلة كثيرة أقاموها لذلك، والعكس صحيح أيضاً، ولما عرفت من وجود التلازم الدائم بين الخلق والتدبير، وهذا أمر يشهد به الوجدان قبل البرهان، إلاّ أننا ربما نحتاج إلى إقامة البرهان عليه في مقام المحاججة أو التعليم، ولذا سنقيم دليلين عليه:

الأول: دليل النظم والفساد، وهو دليل عقلي أرشد إليه الكتاب العزيز في

١ - سورة طه: الآية ٥٠.

٢ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص٣٧٨، (رب).

قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[١] بضميمة قوله تعالى: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾[٢] فإن منطوق الآية الأولى يؤكد ضرورة أن يكون الرب الذي يدبر أمر السماوات والأرض اللذين هما كناية عن العالم واحداً لا متعدداً؛ لأن التعدد ملازم للفساد، وحيث إن العالم ليس بفاسد، فلابد وأن يكون المدبر واحداً، فعدم فساد الخلق في أصله ونظامه دليل وحدة الخالق والقائم بتدبيره، وهذا نوع من البرهان الاستثنائي مبني على مقدم وتال وملازمة بينهما، وشكله يترتب من ثلاث مقدمات:

الأولى: وجود مقدم وتال معلوم بالوجدان.

والثانية: وجود تلازم بين المقدم والتالي.

والثالثة: بطلان التالي بالوجدان الحسي أو العقلي، فينتج بطلان المقدم معه.

أما المقدمة الأولى فوجدانية؛ إذ لا يشك أحد في أن السماوات والأرض حقائق وجودية قائمة ومنتظمة في الوجود فلا خلل فيها ولا نقص ولا فساد، وهذه من المسلّمات التي يتفق عليها كل ذي عقل وإدراك.

وأما المقدمة الثانية أي الملازمة بين تعدد الإلهة وبين فساد الخلق والتدبير فعقلية مستندة إلى عدة مسلّمات عقلية:

الأولى: ضرورة وجود ملازمة بين العلة والمعلول، ولولاه بطلت العلية وهو خلف.

---

١ - سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

٢ - سورة المؤمنون: الآية ٩١.

الثانية: أن الفاعل المختار من جميع الجهات لا يمكن أن يحول دون اختياره شيء، وإلاّ بطل الاختيار، وهو خلف.

الثالثة: أن فرض تعدد الفاعل المختار يستدعي تعدد الاختيار، وإلاّ كان الفاعل واحداً، وهو خلف.

الرابعة: أن تعدد الاختيار يستدعي المغايرة في الفعل واستحالة اتحاده؛ لأن الاتحاد يستلزم اجتماع علتين على معلول واحد وهو باطل.

وعليه فإن فرض تعدد الفاعل المختار يستدعي مباينة الفعل الصادر منهما ومغايرته، واستقلال كل فاعل مختار بفعله، ويترتب على هذه النتيجة ثلاثة لوازم باطلة:

الأول: انفكاك الترابط العضوي بين أجزاء العالم؛ لأن كل إله يستقل بفعله عن غيره، فلو اشتركا في إيجاد العالم لزم إيجاده متقسماً مفككاً عن بعضه، وانفكاك النظام هدم للعالم، وإليه أشار قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾.

الثاني: تركيب الفاعل المختار؛ لأن فرض الاثنينية بينهما يستلزم وجود ما به الاشتراك بينهما وما به الامتياز ولو بنحو المحمول من صميمه كالوجوب والإمكان، والتركيب يبطل وجود الواجب، وببطلانه يبطل العالم.

الثالث: وقوع التصادم والتضاد في الفعل، وهو الآخر فساد للعالم، وهذا ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾.

ونلاحظ أن هذه اللوازم الفاسدة كلها مترتبة على القول بتعدد الالهة،

فتثبت الملازمة بين القول بتعدد الإلهة وبين الفساد.

وأما المقدمة الثالثة فهي وجدانية أيضاً لشهادة الوجدان بأن العالم قائم على نظام متقن لا فساد فيه ولا اختلاف، وهو مترابط الاعضاء والقوانين والغايات، وهذا دليل متين على أن خالقه ومدبره ومربيه واحد غير متعدد؛ لأن التعدد ملازم لاختلاف الخلق واختلال النظام، وحيث لا اختلاف ولا اختلال إذن لا تعدد وهو المطلوب.

ولا يخفى أن المراد من النظام والفساد هنا ليس التشريعيين المبنيين على الأحكام والقوانين التشريعية، بل التكوينيين فلا يرد النقض عليه بوقوع الفساد والظلم والجور في العالم.

وهذا الدليل يتمتع بعدة مزايا وخصوصيات:

الخصوصية الأولى: أنه اجتنب ما اشتهر بين الحكماء والمتكلمين من الاستدلال على ضرورة وجود السنخية بين العلة والمعلول ليثبت وجود ملازمة بين كل علة وما يناسبها من معاليل، وبالتالي فإن تعدد العلل وتغايرها يستلزم تعدد المعاليل وتغايرها، وهو ما ينتهي إلى الاضطراب والفساد، وذلك لأن ضرورة وجود السنخية بين العلل والمعاليل مختصة بالعلل المجبورة، فتخرج موضوعاً عن محل البحث؛ لأن التوحيد الربوبي يتعلق بالفاعل بالاختيار.

الخصوصية الثانية: أنه برهان عقلي أرشد إليه النقل لا يتوقف فهمه على دراسة وتحصيل للقواعد العقلية أو الكلامية، بل يعتمد في جوهره على مقدمات وجدانية وعقلية أولية يدركها كل عاقل، وبذا يكون برهاناً عاماً

يكون حجة على جميع البشر مهما اختلفت مستوياتهم ومواهبهم.

الخصوصية الثالثة: أنه يتوافق مع الكبرى المشهورة بينهم من أن أصول المعارف والمعتقدات يجب أن تكون اجتهادية لا تقليدية، وذكر القرآن لمبادئه لا يجعله دليلاً تعبدياً محضاً؛ لأن القرآن في نفسه ساقه كدليل عقلي ووجداني الفت أنظار العقلاء إليه، وهذه منهجية اتبعها القرآن في عموم المسائل الاعتقادية؛ إذ لم يكتف ببيان الحقائق بنحو التعبد، بل ذكر معها حجتها وبرهانها، وطالب المشركين ونحوهم لدى احتجاجهم على مدعياتهم بالبرهان؛ إذ قال سبحانه: ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1] وكأنه يلمح إلى أن البرهان العقلي هو أمارة الصدق والتصديق في المعتقدات.

الثاني: برهان التمانع، وهو قريب من برهان النظم والفساد من حيث الشكل وطريقة الاستدلال، إلاّ أنه يبني النتيجة على مقدمة وجدانية وعدة مقدمات عقلية.

وتقريره: أن العالم واحد لا متعدد بالبداهة والوجدان، فلو افترضنا أن له مدبرين فاعلين بالفعل فالأمر لا يخلو إما أن يكونا متوافقين أو مختلفين، ولا إشكال في بطلان الثاني؛ لأن الاختلاف ينتهي إلى الفساد ولا فساد في العالم، فلم يبق إلاّ أن يكونا متوافقين في التدبير، ولازم التوافق في التدبير هو وحدةُ المدبر، لأن التدبير في كل مخلوق لا يحتاج إلى أكثر من مدبر واحد؛ إذ يستحيل اجتماع علتين على معلول واحد، فلدى تدبير هما المخلوق الواحد لا يخلو إما إرادة أحدهما تنفذ فتمنع من نفوذ إرادة الآخر، ولازمه أن يكون الثاني

١ – سورة البقرة: الآية ١١١.

ضعيفاً فيخرج عن كونه واجباً، أو كلاهما يشتركان ولكل واحد منهما نسبة في التدبير وهو باطل؛ لأنه مستلزم لقصورهما وتركيبهما وتشاركهما وهو شرك، أو لا تنفذ إرادة كل منهما بسبب تمانع الإرادتين وهو الآخر مستلزم لقصورهما معاً، فلم يبق إلاّ أن يكون المدبر واحداً لا متعدداً؛ لأن افتراض التعدد فيه يستلزم فساد العالم، أو خروج الواجب عن كونه واجباً.

ولا يقال أن حكمة كل واحد منهما تمنع من تعلق إرادتهما معاً بتدبير شيء واحد فلا يقع التمانع؛ لأنه لا يرفع المحذور، وذلك لأن عدم تعلق إرادة أحدهما في صورة تعلق إرادة الأخر بالتدبير لابد له من سبب، فإن كان السبب هو أسبقية تعلق إرادة الأول لزم العجز والقصور في الثاني.

وإن كان السبب إقوائية الأول من الثاني كان هو الواجب لا الثاني. هذا فضلاً عن استلزامه محدودية تدبير كل منهما وتركيبهما.

والحاصل: أن فرض تعدد المدبر في نفسه محال؛ لأنه ينتهي إلى المحال، وما يستلزم من وجوده المحال محال. هذا وقد قرر هذا البرهان بوجوه أخرى لكن نكتفي بما ذكرناه[١].

الأمر الثالث: وحدة الخالقية والربوبية

إن الخالقية والربوبية وصفان متغايران مفهوماً واعتباراً متحدان مصداقاً؛ إذ لا يمكن أن يكون خالق الأشياء غير مدبرها، كما لا يمكن أن يكون مدبرها غير خالقها، وإنما فصلنا نحن بينهما في البحث لغايتين:

---

١ - انظر توضيح المراد: ص٤٨٤-٤٨٥.

إحداهما: لأجل التعليم والتعلم، فإن هذا المقام يستدعي الفصل بين المفاهيم لأجل إعطاء كل مفهوم حقه من البحث.

ثانيهما: الرد على دعوات المنكرين الذين أشركوا في الخالقية والذين أشركوا في الربوبية، ولولا ذلك لكان البحث في وحدة الخالق تغني عن البحث في وحدة المدبر، كما أن البحث في وجوده بما أنه واجب الوجود يتصف بكل صفات الجمال والجلال يغني عن البحث في خالقيته وتدبيره؛ لوضوح أن الخالقية والتدبير من صفات الفعل الكمالية التي يجب ثبوتها للواجب، ولا يتوقف الاعتقاد بهذه الحقيقة على مزيد برهان أو استدلال عقلي عميق؛ لأنها من الأمور الواضحة التي تشهد عليها البداهة والوجدان من جهتين.

الجهة الأولى: ملازمة التدبير للخلق، يستفاد هذا من شهادة الوجدان بنظم العالم وانتظامه في أعضائه وقوانينه وأنظمته، ولا شك أن وحدة القوانين والأنظمة تكشف عن وحدة الخالق؛ لأن النظام من توابع الخلق وفروعه؛ إذ لا يعقل أن يكون خلق بلا نظام ولا انتظام، فحينما يخلق الباري الإنسان يخلقه بما له من خصوصيات وآثار وأفعال اختيارية وغريزية وقهرية؛ لعدم انفكاك الشيء عن نظامه، وهكذا سائر المخلوقات، فالخلق والتدبير شيء واحد لا انفكاك بينهما.

الجهة الثانية: الملازمة بين التدبير والعلم بالمدبر، وهذا الآخر أمر يشهده الوجدان؛ لوضوح أن التدبير لابد وأن يكون وفق النظام الأحسن لإيصال الأشياء إلى غاياتها، وهذا لا يمكن إلاّ بالعلم بالمدبر وبشؤونه وخصوصياته والعلم بالنظام الأحسن الذي يوصله إلى غاياته، ولا يعلم بهذه الحقيقة

سوى الخالق المكون الذي خلق الأشياء وأودع فيها خصوصياتها وآثارها، ويمكن تقريب هذا المعنى بالمهندس الذي يخترع الجهاز، فإنه يكون العالم بنظامه والقادر على تدبيره والاستفادة منه، والعالم برمته صنع الله الذي أتقن صنع كل شيء وهداه إلى أنظمته وغاياته، فإنكار الملازمة بين الخلق والتدبير ينتهي إلى إنكار التوحيد في الخالقية وفي التدبير، والكل باطل.

الفصل الثاني

في صفات الخالق وأسمائه

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في صفات الخالق

المبحث الثاني: في أسماء الخالق وأعدادها ومعانيها

المبحث الأول
في صفات الخالق

ويتضمن مطالب:

المطلب الأول: في معنى الصفات ومناهج معرفتها

حينما يستعرض الباحث الصفات الإلهية لابد أن يتعرض إلى أمرين:

أحدهما: معنى الصفات الإلهية.

ثانيهما: كيفية اتصاف الذات الإلهية بها.

وقد وقع الإلهيون في اختلاف شديد في هذا البحث، ولازال هذا الخلاف قائماً لا سيما بين الإمامية والأشاعرة باعتبارهما المدرستين الغالبتين على المجتمع الإسلامي.

ولا يعد هذا الخلاف من الاختلافات العلمية المجردة، بل هو اختلاف يرجع إلى تكون العقيدة الصحيحة بالتوحيد والإيمان بالخالق؛ لأن دقة الموضوع وعمقه إذا لم يؤخذ بحدوده الدقيقة ينتهي إلى الإخلال بالعقيدة ونسبة مالا يليق إلى الواجب، ومن هنا سنتعرّض إلى بيان جوهره وحدوده في ضمن أمور:

الأمر الأول: في معنى الصفة والاسم

الصفة في اللغة والعرف السمة التي عليها الشيء من حليته ونعته[١]، وتكون لازمة له[٢]، كالعلم والقدرة والبياض والجهل والعجز والسواد، فإذا فارقته تسمى حالاً وقد نص الكتاب والسنّة على أن صفات الباري عز وجل لا محدودة، وهي أسمى مما يتصوره البشر بعقولهم القاصرة؛ لأن المعرفة بالشيء تتوقف على الإحاطة به، والعقول البشرية قاصرة عن الإحاطة بالباري وبشؤونه فلا يمكنهم إدراك صفاته إلاّ بنحو مجمل عبر فهم المعنى والمفهوم، وأكد هذا المعنى قوله سبحانه: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٣] إذ نبه على أن صفاته ليست على حسب ما يعتقده الناس لم يتصور فيه تمثيل وتشبيه، وأنه يتعالى عما يقوله الناس حتى أصحاب العقول الجبارة منهم؛ لأن العقول قادرة على إدراك الأشياء التي تقع في متناولها حساً أو تجربة أو عقلاً، وجميعها لا تتحقق إلاّ عبر الإحاطة، والله سبحانه ليس كمثله شيء، وله المثل الأعلى، وهو محيط بكل شيء فلا يحيط به شيء.

ومن هنا يتعيّن الاقتصار على ما جاء به النص منها وإن كان العقل يصحح وصفه بكل كمال لائق به، ومن هنا قال جماعة من المتكلمين بأن أسماءه سبحانه توقيفية، ولا تنافي بين الأمرين؛ لأن حكم العقل ناظر إلى الشأنية، وأما الشرع فناظر إلى الفعلية، ولذا لم يرد في الشرع وصفه سبحانه بالزارع

---

١ – مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٨٧٣، (وصف)؛ لسان العرب: ج٩، ٣٥٦، (وصف)؛ القاموس: ص٧٩٣، (وصف).

٢ – معجم مقاييس اللغة: ص١٠٥٤، (وصف).

٣ – سورة الصافات: الآية ١٨٠.

والحارث والممطر مع أنه سبحانه منشئ لكل ذلك؛ إذ قال سبحانه: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾[1].

ويمكن التفريق بين الصفة والاسم في اللحاظ والاعتبار من ثلاثة وجوه:

أحدها: أن الصفة في مفهومها تلحظ مجردة عن الذات بينما الاسم لا يتصور إلاّ منسوباً إلى الذات، ولذا قالوا العلم والقدرة صفتان بينما العالم والقادر اسمان.

ثانيها: أن الصفة هي سمة الذات باعتبار كمالاتها بغض النظر عن الغير، بينما الاسم سمتها باعتبار الغير، فالقدرة والعلم صفة للذات باعتبار نفسها، ولا يعقل انفكاك الذات عنها، بينما العالم والقادر سمتها باعتبار وجود المعلوم والمقدور.

ثالثها: أن الصفة متقدمة رتبة على الاسم؛ لأن الصفة حقيقة الذات، بينما الاسم وصفها باعتبار فعلها، فهو مشير إلى الذات وليس عينها، وهذا ما يفيده معناه اللغوي، فإن الاسم من السمة وهي العلامة، أو السمو وهو العلو؛ لأن الاسم يدل على المعنى[2]، أو لأن به رفع ذكر المسمّى فيعرف به[3]، ومن الواضح أن معرفة الاسم لا تحصل إلّا بمعرفة المسمّى، ومعرفة المسمّى لا تحصل إلاّ بمعرفة صفته لاسيما في الخالق تعالى؛ لقصور العقول عن إدراك ذاته وتفاصيل صفاته.

١ - سورة الواقعة: الآية ٦٣-٦٤.

٢ - انظر معجم مقاييس اللغة: ص٤٦٩، (سمو).

٣ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٤٢٨، (سما).

ويتحصل: أن الصفة والاسم من قبيل الحقائق التي تشترك من جهة وتفترق من جهة كالفقير والمسكين، فإذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا، فالصفة المعنى المجرد عن الذات، والاسم المعنى المنسوب إلى الذات، فهما نظير المصدر واسم الفاعل في المشتقات، وعليه فالعلم والقدرة من صفات الباري سبحانه؛ لأنها لوحظت مجردة عن الانتساب، بينما العالم والقادر من اسمائه سبحانه، والفرق بينهما في اللحاظ والاعتبار لا في الحقيقة والجوهر.

الأمر الثاني: في حقيقة الصفات الإلهية

ذكر للصفات معان وأقسام متعددة ناشئة من اختلاف الآراء والمذاهب لا يهمنا تناولها هنا؛ لأنها لا تخدم غرض البحث، ويمكن للباحث أن يستعين بالكتب الكلامية المفصلة للإطلاع عليها[1]، وعمدة الأقسام اثنان:

الأول: الصفات الذاتية، ويراد بها الصفات التي تتحد بالذات، بل هي عينها، ولا تنفك عنها بحال من الأحوال، بل افتراض زوالها يوجب زوال الذات، وافتراض وجودها يوجب وجود الذات، نظير الإنسانية في الإنسان والحيوانية في الحيوان والحياة للكائن الحي.

واتحاد هذه الصفات بالذات اتحاداً حقيقياً ومفهومياً، فلا يعقل أن تكون الصفة زائدة على الذات لا في التصور والمفهوم ولا في الوجود الخارجي.

الثاني: الصفات العرضية، وهي الصفات الزائدة على الذات في مفهومها

---

١ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج٢، ص١٧٨٩-١٧٩١، (الوصف)؛ كشف المراد: ص٢٢٢.

وفي وجودها، وتتحد معها في المصداق كالعلم للعالم، والقدرة للقادر، والرحمة للرحيم.

فإن حقيقة الإنسان غير العلم والقدرة من حيث الذات والحقيقة وإن اتحدا في الخارج في شخص واحد، ولا يدور وجود الإنسان على العلم والقدرة ولا هما عليه، بل قد يتصف الإنسان بالعلم، وقد يتصف بضده، وقد يتصف بالقدرة، وقد يتصف بضدها، وهكذا، ولذا وصفت بأنها صفات عرضية؛ لأنها تعرض على الذات، وقد تفارقها بخلاف الصفات الأولى.

وهذا التقسيم لا تختلف فيه الصفات الإلهية عن غيرها، سوى أن كل صفة كمال وجب ثبوتها للباري عز وجل وامتنع انفكاكها عنه تسمى صفة ذات كالحياة والعلم والقدرة، وأما صفات الجلال فهي في جوهرها ومآلها ترجع إلى صفات الجمال، والكمال سوى أن التعبير عنها سلبي؛ بداهة أن السلوب في الصفات الإلهية يثبت مضاداتها، فقولهم أن الباري ليس بفقير يعني أنه غني، وقولهم أنه ليس بمركب أي بسيط الحقيقة، وقولهم أنه ليس بحادث يراد به أنه قديم، وهكذا.

وأما صفات الفعل الإلهي فهي ترجع إلى فعله سبحانه، وحيث إن فعله يرجع إلى الإرادة والاختيار فيدور مدار تعلقهما به وعدمه؛ لذا أمكن أن تكون الصفة عرضية؛ لأن صفة الفعل ليست حقيقة متأصلة كما هو الحال في صفة الذات، وإنما هي حقيقة انتزاعية متفرعة عن وجود منشأ انتزاعها وهو الفعل، وحيث إن الفعل قد يكون وقد لا يكون تكون الصفة كذلك.

وبذلك يتضح أن المراد من الصفة الإلهية العارضة ليس ما يعرض على

الذات؛ بداهة استحالة أن تكون الذات محلاً للعروض أو للحوادث، وإنما المراد منها ما يعرض للفعل بعد صدوره، فوصفه سبحانه بالرازق بعد صدور الرزق، والرازق صفة فعل لا صفة ذات، ووصفه سبحانه بالرحيم كذلك، والمحيي والمميت وهكذا.

نعم عموم صفات الفعل لا بد وأن تعود في أصلها ومنشأها إلى صفات الذات؛ لأن كل ما بالعرض لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات، ولدى تحليل صفات الفعل نجد أنها ترجع إلى أصول الصفات الذاتية الثلاثة وهي الحياة والعلم والقدرة على ما ستعرف تفصيله.

فيتحصل: أن الصفات الإلهية عمدتها صفات الذات، وهي حقائق واقعية متأصلة في الوجود، وهي عين الذات، وليست زائدة عليها ولا عارضة، وهناك نوع آخر من الصفات تسمى صفات الفعل، وهي ترجع إلى الفعل لا إلى الذات، وهي حقائق عارضة على الفعل مشتقة ومنتزعة منه. هذا التفصيل بين الصفات الإلهية هو الذي عليه الإمامية، وخالفهم في ذلك الأشاعرة حيث ذهبوا إلى أن الصفات الإلهية الذاتية كالصفات الفعلية زائدة وعارضة على الذات، ومن هنا وقعوا في عدة إشكالات في التوحيد.

الإشكال الأول: تعدد القدماء.

والإشكال الثاني: تركيب حقيقة الواجب من الصفة والموصوف وما يلازمها من نواقص الحاجة والحدوث.

والإشكال الثالث: تجرد الذات من صفات الكمال وحاجتها إلى الغير

في الاتصاف بها، وكلها تنتهي إلى وصف الباري بما لا يليق فتعالى الله عما يصفون.

فالحياة والعلم والقدرة من الصفات العينية التي لا وجود لها غير وجود الذات، ولا وجود للذات مجردة عنها، وإنما الذات والصفات شيء واحد حقيقة ومفهوماً ومصداقاً.

نعم بين نفس الصفات هناك مغايرة مفهومية؛ بداهة أن مفهوم الحياة غير مفهوم العلم، وهو غير مفهوم القدرة. هذا بحسب المفهوم الذهني، ولكنها في الوجود الخارجي شيء واحد لا تختلف إحداهما عن الأخرى، سوى أننا قد نلحظ الحقيقة الإلهية من جهة الذات المتصفة بالحياة فنقول (يا حي) وقد نلحظها من جهة اتصافها بالعلم فنقول (يا عالم) وتارة من جهة القدرة فنقول (يا قادر).

فالمغايرة مفهومية ولحاظية وليست حقيقية مصداقية، فهي من قبيل المحمول من صميمه أو ما يعبر عنه أهل المعقول بالخارج المحمول، أي إن الصفة مشتقة من الذات ومحمولة عليها، كقولنا الوجود موجود، والإنسان إنسان، والبياض أبيض، وليست من قبيل الصفات المحمولة بالضميمة؛ لأنها تنتزع من شيء آخر غير الذات وتحمل عليها كقولنا: زيد موجود، والجدار أبيض، فإن ذات زيد ليست في نفسها منشأ لانتزاع صفة الموجودية، وإنما لابد من أن نلحظ الذات ونلحظ وجودها الخارجي حتى نصفها كذلك، وهكذا في الجدار أبيض.

نعم صفات الفعل الإلهي من هذا القبيل؛ لأن وصفه سبحانه بالخالقية

والرازقية يتوقف على ملاحظة الذات وقدرتها على الخلق والرزق، ثم نلحظ المخلوق والمرزوق والعلاقة بينهما حتى ننتزع صفة الخالقية والرازقية، ولذا وصفناها بأنها صفات عارضة على الفعل.

وليست كذلك صفات الذات، فإن الذات الإلهية حقيقة جامعة لجميع صفات الكمال والجمال لا ينفك عنها شيء في الخارج، ولا يمكن أن تتعقل الذات من دونها في الذهن؛ لأنها جميعاً وجود واحد صفاته عين ذاته وذاته عين صفاته.

ونؤكد هنا أن هذه النتيجة فطرية يمكن أن يتوصل إليها الإنسان الكامل بفطرته السليمة إذا تجرد عن التشويش الفكري والتشبيه في فهم المعاني المجردة؛ إذ لولا اختلاف آراء أهل المعقول في حقيقة الصفات الإلهية وتعدد الأقوال والمذاهب ربما لم يخطر في قلب الإنسان السليم غير هذا المعنى، ولعل مما يعزز هذه الحقيقة نصوص الشرع في أكثر من وجه.

الوجه الأول: أن القرآن الكريم وبالرغم من أنه تناول الكثير من مسائل التوحيد لكن قد لا نجد أنه تعرّض إلى بيان حقيقة الذات الإلهية أو الإشارة إلى كنهها، وإنما اكتفى بذكر صفاتها، ولما سأل فرعون عن ذلك وطلب من موسى وهارون أن يعرّفاه بحقيقة الباري اكتفيا بالتعريف كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَـٰمُوسَىٰ ﴿٤٩﴾ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[1] وهذا الجواب هو ما يقضي به العقل؛ بداهة أن المحدود يستحيل أن يحيط باللامحدود فكيف يعرّفه أو يتعرف على كنهه؛ إذ لا طريق لمعرفة اللامحدود

---

١ - سورة طه: الآية ٤٩، ٥٠.

إلاّ عبر صفاته وآثاره، وقد مر عليك في توحيد الربوبية ما يؤكد هذه الحقيقة.

ومن الواضح أن التعريف بالصفة دون الموصوف لا يستقيم منطقياً إلاّ إذا كانت الصفة عين الموصوف؛ لوضوح أن الصفة متأخرة عن الموصوف رتبة ووجوداً، ولكن في الباري سبحانه تختل القاعدة؛ لأن الصفة عين الموصوف فيصح التعريف.

الوجه الثاني: أن القرآن الكريم اقتصر في مناقشة المشركين والكفار على إثبات أصل التوحيد والاستدلال على نفي الشريك، وأما سائر الصفات الإلهية كالحياة والعلم والقدرة وكثير غيرها فإنه ذكرها، واحتج بها على الناس باعتبار أنها من المسلّمات المفروغ منها، ولم يتعرض إلى بيان حقيقتها، ولا كيفية اتصاف الذات بها، والسرّ في ذلك هو أن إثبات وجود الواجب ووحدته ملازم لثبوت سائر صفاته الجمالية والجلالية؛ إذ لا يمكن أن يكون الشيء واجباً للوجود وهو في عين الحال غير كامل من جميع الجهات، وأن كماله ذاتي لا كسبي، وإلاّ بطل الوجوب.

وهذا ما تثبته الفطرة والعقل البديهي بمجرد الالتفات إلى الوجود؛ بداهة أن الكون العجيب بإبداعه ونظامه الدقيق والعجيب يحمل معه دلائله القطعية على قدرة الخالق المبدع وعلمه وقدرته وحكمته كما يحمل الدلائل على أصل وجوده، وأنه لا تفاوت بين وجود الذات وصفاتها بلا حاجة إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.

الوجه الثالث: أن الأئمة عليهم السلام بينوا حقيقة الصفات الإلهية بالعينية وبنفي الزيادة الحقيقية، بل والمتوهمة، ففي رواية محمد بن عرفة قال: قلت

للرضاعليه السلام: خلق الله الأشياء بالقدرة أم بغير القدرة؟

فقالعليه السلام: «لا يجوز أن يكون خلق الأشياء بالقدرة؛ لأنك إذا قلت: خلق الأشياء بالقدرة فكأنك قد جعلت القدرة شيئاً غيره، وجعلتها آلة له بها خلق الأشياء، وهذا شرك، وإذا قلت: خلق الأشياء بغير قدرة فإنما تصفه أنه جعلها باقتدار عليها وقدرة، ولكن ليس هو بضعيف ولا عاجز، ولا محتاج إلى غيره، بل هو سبحانه قادر لذاته لا بالقدرة»[١].

وفي نهج البلاغة عن أمير المؤمنينعليه السلام: «وأشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، الأول لا شيء قبله، والآخر لا غاية له، لا تقع الأوهام له على صفة، ولا تقعد القلوب منه على كيفية، ولا تناله التجزئة والتبعيض، ولا تحيط به الأبصار والقلوب»[٢].

ونلاحظ أنه نفى الإدراك لحقيقة الخالق بسبب استحالة الإحاطة الحسية (الإبصار) والعقلية (القلوب) والوهمية الخيالية، ولذا اكتفى بنفي الشريك والإقرار بالوحدانية.

وفي خطبة أخرى يكتفي بالإقرار بالعجز عن إدراك حقيقته بثبوت سائر صفات الكمال له سبحانه. يقولعليه السلام: «فلسنا نعلم كنه عظمتك إلاّ أنا نعلم أنك حي قيّوم، لا تأخذك سنة ولا نوم، لم ينته إليك نظر، ولم يدركك بصر، أدركت الإبصار، وأحصيت الأعمال»[٣].

---

١ - عيون أخبار الرضاعليه السلام: ج٢، ص١٠٨، ح٧؛ التوحيد: ص١٣٠، ح١٢.

٢ - نهج البلاغة: ج١، ص٨٤٨، الخطبة ٨٥.

٣ - نهج البلاغة: ج٢، ص٥٥، الخطبة ١٦٠.

ومن الواضح أن هذه الصفات لا يمكن أن تصح إلاّ إذا كانت عين الذات ونفي الصفات السلبية كالسِنة والنوم والنظر عنه سبحانه يرجع في جوهره إلى بساطته وتجرده وغناه ونحوها من صفات الكمال.

ونتوصل من مجموع ما تقدم: إلى أن عينية الذات والصفات من النتائج الفطرية البديهية التي يشهد لها العقل والشرع، وأن أي فرض آخر للصفات الإلهية لا يمكن أن يوصل الباحث إلى التوحيد الصحيح بين الذات والصفات، وهذه ثمرة أخرى من ثمرات استقاء العلم من آل محمدعليهم السلام، كما نتوصل إلى أن المعرفة بصفات الله سبحانه ليست تفصيلية بل هي إجمالية تتقوم بأصل ثبوت صفات الجمال وسلب صفات الجلال عنه ومعرفة بعض معاني ذلك، وأما معرفة كنه ذلك وحقيقته بالتفصيل فمتعذر لمحدودية الإنسان وقصوره، وهذا ما يؤكده قول الصادقعليه السلام: «يا بن آدم! لو أكل قلبك طائر لم يشبعه، وبصرك لو وضع عليه خرق - ثقب - إبرة لغطاه تريد أن تعرف بهما ملكوت السموات والأرض!! إن كنت صادقاً فهذه الشمس خلق من خلق الله فإن قدرت أن تملأ عينيك منها فهو كما تقول»[1] وعن أبي الحسن موسىعليه السلام يعلم بعض أصحابه بما ينبغي أن يدينوا الله به من صفاته. قال: «اعلم رحمك أن الله أجل وأعلى وأعظم من أن يبلغ كنه صفته، فصفوه بما وصف به نفسه، وكفّوا عما سوى ذلك»[2].

---

١ - الكافي: ج١، ص٩٣، ح٨؛ وانظر الاعتقادات في الإمامية: ص٤٢ح التوحيد: ٤٥٥، ح٥.

٢ - بحار الأنوار: ج٣، ص٢٦٦، ح٣١.

الأمر الثالث: في مناهج المعرفة

تسالمت آراء الإلهيين على استحالة معرفة حقيقة الذات الإلهية كما تسالمت على إمكان معرفتها من خلال صفاتها وأفعالها، واختلفت في مسألتين:

الأولى: في حدود المعرفة.

الثانية: في آلة المعرفة.

وخالفهم في ذلك الماديون حيث أنكروا إمكان المعرفة، ومنشأ هذا الإنكار يعود إلى مسلكهم العام القائم على اقتصار المعرفة على الأمور المادية المحسوسة، وهذا مسلك بعض المقرّين بقصور الإنسان عن إدراك الحقائق غير المحسوسة، لا من أقر بمساوقة الوجود للمادة، ونفى وجود حقائق أخرى وراء المادة كما ذهب إليه الملاحدة منهم[١].

وقد عرفت مما تقدم بطلان هذا القول، وأما الإلهيون فقد تعددت اتجاهاتهم في بيان حدود المعرفة وطرقها إلى عدة اتجاهات، وكان هذا التباين والاختلاف أحد أهم أسباب ظهور الديانات والمذاهب الاعتقادية في التاريخ البشري كما يعرف من مراجعة كتب الملل والنحل وآرائهم وفرقهم[٢]، والذي يهمنا هنا هو استعراض اتجاهات المسلمين والوقوف عليها بالبحث والتمحيص، وعمدة هذه الاتجاهات أربعة:

---

١ - انظر: على أطلال المذهب المادي (لمحمد فريد وجدي): ج١، ص١٦؛ الإلهيات (للسبحاني): ج١، ص٩٩.

٢ - انظر كشف المراد: ص٣٠٨؛ توضيح المراد: ج٢، ص٤٣٨ - ٤٣٩؛ الإلهيات (للسبحاني): ج١، ص٨١-٨٢.

الاتجاه الأول: للظاهريين، وهم أصحاب النهج النقلي في العقيدة الذين أقروا بقصور العقول عن إدراك الحقائق الغيبية، فحصروا طريق المعرفة بصفات الخالق وأفعاله بما جاء به النص، وهم أصحاب الحديث من الاشاعرة والحنابلة وأتباعهم الوهابية، وقد قسموا صفات الباري عز وجل إلى قسمين: أسموا الأول بالصفات الذاتية والثاني بالصفات الخبرية، وأرادوا من الأول الصفات الكمالية، ومن الثاني كل ما وصف الباري سبحانه نفسه بها من الصفات، وأخبر عنها في ظاهر الكتاب العزيز، كالآيات التي بحسب ظاهر ألفاظها نسبت للباري الوجه واليد والرؤية والتحيّز والجلوس على العرش ونحوها.

وتبعاً لذلك قالوا بثبوت الجوارح لله سبحانه، كما قالوا بإمكان رؤيته، ووصفوه بما يتصف به الممكن المادي من صفات.

ونقل عن بعض منهم كسفيان بن عيينة أنه قال: كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه[1]، وبهذا قد وقعوا في هفوات لا تغتفر؛ إذ جسّموا الباري وشبّهوه وجرّدوه من صفات الواجب وهذه تعد أسوأ نتيجة اعتقادية يمكن أن يقع فيها باحث أو فاضل؛ لأنها تجعل الوجود الغني المطلق في أدنى مراتب الفقر والحاجة، وتعكس النتيجة لدى الباحثين؛ إذ توصلهم إلى الكفر بدل التوحيد، والسبب الذي أوقعهم في هذا النهج الخاطئ يعود لأمرين:

أحدهما: إقصاء العقل عن فهم الحقائق، وبالنتيجة لم يخضعوا دلائل

---

١ - الرسائل الكبرى (لابن تيمية): ج١، ص٣٢.

الكتاب والسنّة للتوازن المنطقي بين العقل والنقل، فحملوا ظواهر الألفاظ على ظواهرها من دون تطبيقها على الضوابط العقلية، وقد صرح جماعة منهم بأن التحقيق في المسائل الإلهية متعذر إلاّ عن طريق النقل، وحملوا على الباحثين فيها عن طريق العقل، واتهموهم بالضلال[١] والبدعة[٢].

ثانيهما: قياسهم الحقيقة الإلهية على سائر الحقائق الإمكانية، فتوهموا أن كل صفات الخالق مثل صفات المخلوق، ومن هنا شبّهوا الخالق بالمخلوق، وقالوا بأنه سبحانه له جسم وجوارح ورأس ويد ورجل وشعر ولحية وعينان ونحوها[٣]، وهذا ينم عن سذاجة كبيرة في العلم والمعرفة؛ إذ تعذر عليهم التمييز بين حقيقتي الواجب والممكن، فأعطوا للواجب ما للممكن من الصفات.

ويكفينا عن مناقشة هذا الرأي مناقضته للقرآن الذي نصّ على احترام العقل والتفكير، كما نصّ على عدم جواز تشبيه الباري سبحانه بغيره، فبمسلكهم نبطل مسلكهم وننقضه، وأما المناقشة الحلية فقد عرفتها من المباحث السابقة.

الاتجاه الثاني: لأهل المعقول من الحكماء والمتكلمين، وهو على النقيض تماماً من الأول؛ إذ اعتمدوا العقل ونهج الاستدلال للوصول إلى ذلك، وجوهر استدلالهم يقوم على الانتقال من معرفة الأفعال الإلهية إلى معرفة الصفات، ومنهما إلى معرفة الذات، ومن هنا اتسمت معرفتهم بأنها معرفة

---

١ - انظر ماذا فسر العالم (للندوي): ص٩٧؛ الإلهيات (للسبحاني): ج١، ص٩٩.

٢ - تفسير الميزان: ج٨، ص١٥٣.

٣ - انظر الملل والنحل: ج١، ص١٠٤.

حقيقية بالأفعال يشهد عليها الوجدان والعقل، وأما معرفة الصفات فهي معرفة صورية ذهنية خالصة؛ لأنهم لم يعاينوا غير الأفعال، وأما ما وراء ذلك فهو محكي لهم بالأثر لا بالعين والحقيقة، ومنشأ هذه المعرفة يعود إلى البرهان الإني الذي يوصلهم من المعاليل إلى معرفة العلل، ومن هنا فهم في رتبة سابقة يفترضون عدم وجود العلة ومعرفتها، ثم يتوصلون إليها عبر آثارها وإلاّ بطلت عملية البحث، ولغي البرهان؛ لأنه يكون من تحصيل الحاصل. نعم اختلفوا في التسميات وفي التعاريف، فالحكماء قسموا صفات الباري على قسمين هما:

صفات ثبوتية: وأرادوا بها ما يحكم العقل بوجوب ثبوتها للباري، وأسموها بصفات الجمال؛ لأن الذات تتحلى وتجمل بها، وكذا صفات الكمال؛ لأنها مقتضى كمال الذات.

وصفات سلبية: لأن العقل يحكم بوجوب سلبها عن الذات؛ لأنها صفات نقص لا تليق بكمال الواجب، ولذا أسموها بصفات الجلال؛ لأن الذات الإلهية تجل عن الاتصاف بها.

وعليه فالعلم والحياة والقدرة صفات ثبوتية، بينما نفي الجسمية والتحيّز والتغيّر صفات سلبية، وحصروا الصفات الأولى بثمانية، وهي مضافاً إلى الثلاث المذكورة السمع والبصر والإرادة والتكلم والغنى.

وحصروا الصفات الثانية في سبع وهي أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، وأنه غير مرئي ولا متحيز ولا حال في غيره ولا يتحد بشيء.

ومن الواضح أن حصر الصفات بما ذكر غير سديد؛ لوجود ما هو أكثر

من المحصور في الصفات الثبوتية والسلبية معاً، فالأوفق بالقواعد أن يكتفوا بذكر الضابطة ويتركوا التحديد، فالصفات الثبوتية هي كل صفة كمالية تليق بشأن الباري، والسلبية عكسها يجب أن ننزهه منها، كما أن التصنيف الثاني المذكور ليس حقيقياً، وإنما هو تعريفياً لزيادة الإيضاح في كيفية الصفات الإلهية، وإلاّ فإن الصفات السلبية ترجع في جوهرها إلى الصفات الثبوتية، كما أن الصفات الثبوتية المذكورة يمكن أن تتداخل مع بعضها بحيث ترجع إلى الصفات الثلاث المذكورة؛ لأن بعضها ترجع إلى صفات الفعل كالتكلم والإرادة والسمع والبصر، بل حتى هي ترجع إلى صفة واحدة وهي الحياة، باعتبار أن حياة الخالق تامة كاملة من جميع الجهات، والحياة الكاملة لابد وأن تكون عالمة وقادرة من جميع الجهات.

ولعل من هنا اكتفى القرآن الكريم في وصفه سبحانه بأنه (الحي) لأن حقيقة الحياة ملازمة للعلم والقدرة، ولذا يمكن القول بأن منهج الحكماء في المعرفة وفي طريقها لم يتوافق مع الضوابط الصحيحة للاستدلال.

وأما المتكلمون فقسّموا صفاته سبحانه على قسمين هما: صفات الذات وصفات الفعل، وعّرفوا الأول بما يكفي في اتصاف الذات به فرض وجود الذات فحسب كالقدرة والحياة والعلم، والثاني بما يتوقف اتصاف الذات به على فرض وجود شيء غير الذات وهو الفعل، فصفات الفعل منتزعة من مقام الفعل، وهي زائدة عليها، ولا تتصف بها الذات إلاّ عند ملاحظة الفعل كالخلق والرزق.

وهناك جهة أخرى للتفريق بين القسمين، وهي أن صفات الذات تجري

على الذات على نسق واحد، وهي ثابتة لها دائماً، وأما الثانية فهي تجري على الذات على نسقين إيجابي وسلبي، فكل صفة يصح أن تتصف بها الذات ولا تتصف بها فهي من صفات الفعل.

فالعلم والحياة والقدرة لا تحمل على الذات إلاّ على وجه واحد وهو الإيجاب، بينما الخلق والرزق والرحمة والمغفرة فتارة تحمل عليها وتارة تسلب عنها، فيقال: خلق ولم يخلق، ورزق ولم يرزق.

نعم بعضهم أرجع صفات الفعل طراً إلى صفة واحدة من صفات الذات وهي القيومية؛ لأن جميع أفعال الباري سبحانه حيثيات وجودية قائمة به سبحانه ومفاضة من عنده بما أنه قيّوم ومدبر.

الاتجاه الثالث: للشهوديين، وهو على نقيض السابق؛ إذ حصر طريق المعرفة القلبية بتهذيب النفس وتجريدها لتكون مماثلة لعالم المجردات، فتكون محلاً مستعداً لقبول الإفاضات الربانية، وأداة هذه المعرفة هي القلب؛ إذ يدركون جمال الله وجلاله وصفاته وأفعاله بإدراك قلبي ومشاهدة روحية لا بالعقل ولا بالبصر كما قاله الاتجاهان السابقان.

وهذا الاتجاه وإن كان صحيحاً في نفسه لكنه لا يمكن اعتماده كطريق عام للمعرفة؛ لأنه لا يتيسر إلاّ للأوحدي من الناس فيتنافى مع غرض المعرفة، كما أنه غير مأمون من الخلط واللبس الشيطاني والتوهم الإنساني، وعلى فرض صحته فهو يكون مجدياً لصاحبه، ولا يمكن اعتماده كطريق لإيصال الحقيقة إلى الغير والاحتجاج بها دون الاستعانة بالنص.

الاتجاه الرابع: لاتباع الوحي، فان الذي يتتبع الكتاب والسنّة يجد أنهما

نهجا اتجاهاً رابعاً يسلك الطريق الوسط في المعرفة، وقائم على اعتماد الطرق الثلاثة فيها، وتتقوم هذه المعرفة بركنين:

الأول: الانطلاق في المعرفة من مفروغية وجود الواجب وكماله في صفاته وأفعاله.

والثاني: الإقرار بأن هذه المعرفة لا تتحقق بطريق واحد، بل بجميعها، وذلك لأن بعض المعارف لا يمكن معرفتها لولا الطريق النقلي، وبعضها لا يمكن أن تدرك لولا الاستعانة بالطريق العقلي وترتيب القواعد والأقيسة العقلية، وبعضها يتوقف إدراكها على صفاء في الباطن ونورانية قلبية، فليس من الصحيح حصر طريق المعرفة بواحد منها، كما ليس من الصحيح إنكار المعرفة وإعلان العجز عنها بالمرة، بل الحق هو أن المعرفة التفصيلية متعذرة، إلاّ أن الإجمالية منها ممكنة ميسورة لمن أراد، وهي التي تتقوم بمعرفة المعنى وبعض حدوده وآثاره، كما أن بعض المعارف نقلية خبرية، وبعضها عقلية، وبعضها الآخر قلبية، وهذا ما أشار إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام: «لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته»[1] والمراد من العقول إما الأعم من الفكر والقلب فيشمل الجميع، أو أن المراد منه المعنى الخاص، ولكن بما أن النتائج العقلية تستقر في القلب اكتفى بذكر العقل عن القلب للملازمة بينهما، وكيف كان فالحديث يدل على أن معرفة الخالق بصفاته وأفعاله ممكنة في الجملة.

---

١ - نهج البلاغة: ج١، ص٩٩، الخطبة ٤٩.

المطلب الثاني: في صفات الجمال

قد عرفت أن الصفات الجمالية تنقسم إلى صفات ذاتية هي عين الذات الإلهية، وصفات فعل منتزعة من فعله سبحانه، ويبدو للمتتبع أن هذا النحو من التقسيم إما في أصله أو في وضوحه، وتفصيله من مختصات الإمامية؛ إذ لم يعرف أن المدارس الأخرى قسّمت الصفات بهذا النحو.

وأهم الفروق والمزايا التي تخص كل واحد من هذين القسمين وتنقح موضوعه ثلاثة:

الأول: أن الصفات الذاتية حقيقية متأصلة في الوجود، بخلاف صفات الفعل فإنها حقائق انتزاعية تابعة لوجود الفعل.

الثاني: أن الصفات الذاتية غير متناهية؛ لأنها عين الذات، بخلاف الصفات الفعلية فإنها متناهية؛ لأنها تابعة للفعل ومتحددة بحدوده.

الثالث: أن الصفات الذاتية قديمة بقدم الذات؛ لأنها عينها، بينما الصفات الفعلية حادثة بحدوث الفعل، ولذا تتوقف على الفعل وانتزاع المنتزِع.

وقد اختلف الحكماء والمتكلمون في عدد الصفات، إلاّ أن أصولها ثلاث

كما عرفت، وهي من صفات الذات، كما أن مرجع هذه الثلاث إلى الحياة، ومرجع صفات الفعل هي القيومية وهي ترجع إلى القدرة التي هي الأخرى ترجع إلى الحياة، وأما صفة الإرادة فقد اختلفوا فيها، فأكثر الحكماء أرجعوها إلى صفة الذات، والمتكلمون أرجعوها إلى صفة الفعل[1]، والحق أنها ترجع إلى القدرة أيضاً. هذه هي النتيجة التي انتهى إليها التحقيق عند الإمامية، وأما غيرهم فقد اختلفوا على عدة اتجاهات عمدتها اتجاهان:

الاتجاه الأول: أنكر اتصاف الذات الإلهية بالصفات، وقال بأن الذات لا تتصف بشيء من الصفات ولكنها في الفعل تنوب عنها، وقد ذهب إلى هذا بعض أئمة المعتزلة، ففي العلم مثلاً قالوا: إن الله سبحانه ليس بعالم ولكن فعله فعل العالم، فهو عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، والسر الذي أوقعهم في هذا المنزلق الكبير هو أنهم قاسوا صفات الخالق على المخلوق، فصفات المخلوق تغاير ذاته، وهو ما يتبادر منها عرفاً وعقلاً، لأن الصفة غير الموصوف، فتوصلوا إلى أن إثبات الصفات لله سبحانه ملازم لمغايرتها للذات، وهذا ما لا يمكنهم الالتزام به؛ لأنه يوقعهم في أحد محذورين:

الأول: أن يلتزموا بأنها حادثة، ولازمه أن تكون الذات محلاً للحوادث.

والثاني: أن يلتزموا بأنها قديمة، ولازم ذلك تعدد القدماء.

وكلاهما باطل، ويتنافى مع التوحيد، فلم يجدوا بداً من إنكار الصفات ليحافظوا على كمال الواجب من حيث القدم الذي هو أخص أوصافه على

---

١ - انظر نهاية الحكمة: ص٣٠٧.

ما قالوا[١]، ولكن حيث إن فعله سبحانه متصف بالعلم والقدرة والحكمة والرحمة فلابد وأن تنوب الذات في الفعل مناب الصفة.

ونلاحظ أنهم غفلوا عن وجود شق آخر للمنفصلة وهو أن تكون الصفة عين الذات لا مغايرة لها.

كما يلزم من هذا القول تجريد الذات الإلهية عن صفات الكمال، وهو مخل بوجوبها وغناها، بل مستلزم للخلف؛ لأن لازمه سلب الكمال عما هو فياض للكمال. فضلاً عن مخالفته للنصوص القرآنية الصريحة في وصفه سبحانه بالعلم والقدرة والحياة وغيرها من الصفات.

نعم ربما يمكن إرجاع ما زعموه إلى الاتحاد والعينية على بعض التقادير، لأن قولهم إنه عالم لا بعلم وقادر لا بقدرة لا يخلو من معنيين:

أحدهما: أن يكون سبحانه متصفاً بالعلم ولكن علمه لا يكون بعلم أخر مغاير للذات يكون بمنزلة الآلة التي يعلم بها، وهذا المعنى لدى التدقيق يتفق مع قول الإمامية؛ لأنهم يثبتون عينية الذات والصفات وينفون وجود آلة أخرى للعلم والقدرة والحياة.

ثانيهما: أن يكون في ذاته غير متصف بصفة أصلاً، ولكن الذات المجردة تفعل فعل العلم والقدرة، وتنوب عنهما في الأثر، وهذا المعنى أقرب إلى قولهم بنيابة الذات عن الصفات، إلاّ أن القول به مبتلى بالمحذور العقلي والشرعي.

١ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج٢، ص١٥٧٤؛ شرح الأصول الخمسة (لعبد الجبار المعتزلي): ص١٨٣؛ مقالات الإسلاميين (لأبي الحسن الاشعري): ج١، ص٢٢٤- ٢٢٥.

الاتجاه الثاني: أقر باتصاف الذات بصفات الكمال، وردّ على المعتزلة قولهم بالعدم، إلاّ أنه قال بأن الصفات زائدة على الذات مغايرة لها، ومنشأ هذا القول مبني على الإذعان بمغايرة الصفة للموصوف وقياس صفات الخالق على صفات المخلوق، وقد ذهب إلى هذا الاشاعرة كما يعرف من كلمات أئمتهم[١]، وهو المذهب الذي يتبنّاه الجمهور اليوم، وكفّروا عليه المسلمين الذين ينكرونه في برهة من الزمن بدعم من السياسة والسلطة الحاكمة[٢]، وحيث إن الذات لا تنفك عن صفاتها لابد وأن يلتزموا بأنها قديمة وعارضة؛ لأن معنى قولهم (الله عالم) أو (قادر) أن العلم والقدرة حقيقتان متأصلتان في الخارج ومغايرتان للذات وزائدتان عارضتان عليها.

والتوالي الفاسدة المترتبة على هذا القول كثيرة جداً محصلها الإخلال بحقيقة الواجب؛ لأن لازم القول بزيادة الصفات على الذات تجريد الذات من صفات الكمال وحاجتها إليه واحتياجها إلى سبب يوجب اتصافه به، فلا يلزم من هذا القول الشرك بتعدد القدماء فقط، بل بافتقار الواجب إلى غيره وترجيح صفته عليه وتركيبه من وجدان هي الصفة وفقدان وهي الذات، وهو أردأ أنواع التركيب؛ لأن التركيب بين أمرين وجوديين فيه شرف الوجود، وأما التركيب من وجود وعدم فيه نقص العدم.

ومنشأ الإشكال في هذا الاتجاه يعود في جوهره إلى جموده على ظواهر

---

١ - انظر شرح الأصول الخمسة (لعبد الجبار المعتزلي): ص١٨٣؛ بحث في الملل والنحل (للسبحاني): ج٢، ص٨٨.

٢ - انظر المنتظم: ص١٩٥؛ البداية والنهاية (لابن كثير): ج٢، ص٦-٧؛ الملل والنحل (للسبحاني): ج٢، ص٩.

الآيات؛ إذ استدل على مسلكه هذا ببعض الآيات التي قد تبدو للوهلة الأولى أن الصفة تثبت للذات بالزيادة والعروض كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾(١) إذ يستفاد منها أن الفعل لم يصدر من الذات بل بواسطة العلم، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾(٢) فإن حمل الصفة على الذات من قبيل المحمول بالضميمة، وهو يتوافق مع حالة المشتق الذي تثبت فيه الصفة للذات بالعروض والحلول ونحوهما، وغفل عن أن الظهور لا يؤخذ به إذ ابتلي بالمانع العقلي.

بل فضلاً عن عدم الظهور لأن مفاد الباء هنا السببية وهي تفيد سببية الذات بالصفة لا تجردها عن الصفة، إلاّ أن النهج الظاهري الذي يعتمد على ظاهر النص من دون جمع أو تأويل أو توجيه كما هو معهود عن أصحاب هذه المدرسة ينتهي بهم إلى هذه النتائج الخطيرة، وهذه نتيجة علمية وعملية لابد وأن يتحملها أصحاب هذا النهج بسبب عدم اللجوء إلى آل محمد عليهم السلام في المعارف والمعتقدات.

فإن آل محمد عليهم السلام صرّحوا بعينية الذات والصفات بما يدفع عن التوحيد شبهتي المعتزلة والاشاعرة، وفي هذا السياق ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «وكمال الإخلاص لله سبحانه نفي الصفات عنه؛ لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة»(٣).

ونلاحظ أن هذه المغايرة مبنية على الزيادة، وأما على الاتحاد والعينية فلا،

١ - سورة فاطر: الآية ١١.

٢ - سورة الذاريات: الآية ٥٨.

٣ - نهج البلاغة: ج١، ص١٥، الخطبة ١.

كما يفيده مفهوم الجملة، وبذلك يظهر بطلان الاتجاهات الأخرى كاتجاه الكرامية الذين ذهبوا إلى الإقرار بوجود صفات ذاتية للباري ولكنها حادثة وليست قديمة؛ إذ ما يرد على الأشاعرة من الإشكالات ترد على مسلكهم بالأولوية بما يكفينا مؤونة التفصيل في نظريتهم فضلاً عن انقراض مدرستهم وأتباعهم[١].

وهنا يتجلى بوضوح عمق النظرية الإمامية ودقتها، وعلو كعبها في التوحيد الإلهي، سواء كان في الذات أو في الصفات والأفعال، واكتفي ببعض ما ورد عن الإمام الصادقعليه السلام في بيان هذه الحقيقة؛ إذ سئلعليه السلام عن صفاته سبحانه فقال: «هو عزّ وجل مثبت موجود ... والنعوت نعوت الذات لا تليق إلاّ بالله تبارك وتعالى، والله نور لا ظلام فيه، وحي لا موت له، وعالم لا جهل فيه، وصمد لا مدخل فيه، ربنا نوريّ الذات، حي الذات، عالم الذات، صمدي الذات»[٢].

وفي رواية هشام بن سالم قال: دخلت على أبي عبد اللهعليه السلام فقال لي: «أتنعت ربك؟» فقلت: نعم. قال: «هات» فقلت: هو السميع البصير. قال: «هذه صفة يشترك فيها المخلوقون» قلت: فكيف تنعته؟ فقال: «هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وحق لا باطل فيه» فخرجت من عنده وأنا أعلم الناس بالتوحيد[٣].

وفي روية حماد بن عيسى قالعليه السلام: «لم يزل الله عليماً سميعاً بصيراً ذات

---

١ - انظر الملل والنحل (للسبحاني): ج٣، ص١٣٣.

٢ - التوحيد: ص١٤٠، ح٤.

٣ - التوحيد: ص١٤٦، ح١٤.

علامة سميعة بصيرة»[1] ونلاحظ أن هذه الأخبار الشريفة تتوافق على عدة حقائق.

الحقيقة الأولى: أن صفاته الثبوتية هي عين ذاته لا تنفك عنها ولا تزيد عليها، فما زعمهُ الاشاعرة من زيادة الصفة على الذات باطل، كما أن اتصاف الذات بها اتصافاً حقيقياً وليست تنوب الذات عنها، فما زعمه المعتزلة باطل.

الحقيقة الثانية: أن اتصاف الذات بصفات الجمال لا يعني التركيب، بمعنى أن يكون جزءاً من الذات علم، وجزءاً منه قدرة، وجزءاً ثالثاً حياة، وهكذا سمع وبصر، بل هذا الاتصاف هو عين البساطة؛ لأن علمه لا جهل فيه، وحياته لا موت فيها، وهكذا، فالمغايرة بين الصفات المذكورة في المفهوم والمعنى، وأما من حيث الوجود فكل واحدة منها عين الأخرى.

فالذات الإلهية كاملة من جميع نواحي الكمال، وأنّى نظرت إليها ومن أي حيثية توجهت إليها هي علم وقدرة وحياة وسمع وبصر بدون حيثيات أو تعدد جهات؛ لأن الذات عين الصفات، وهي عين الذات.

الحقيقة الثالثة: أن القول بتعدد الحيثيات والجهات كما هو الحال في صفات الإنسان يخرج عن التوحيد الصحيح، وينتهي بصاحبه إلى التشبيه، فلا يصح مقايسة صفات الخالق بصفات المخلوقين؛ لأن صفاتهم مبنية على الزيادة والتركيب بينما صفاته مبنية على العينية والبساطة، وهذا ما فصّله قول الباقر عليه السلام: «إنه واحد صمد أحدي المعنى، ليس بمعان كثيرة مختلفة» قال: قلت: جعلت فداك يزعم قوم من أهل العراق أنه يسمع بغير الذي يبصر؛

١ - التوحيد: ص١٣٩، ح٢.

ويبصر بغير الذي يسمع؟ قال: فقال: «كذبوا وألحدوا وشبهوا – تعالى الله عن ذلك – إنه سميع بصير، يسمع بما يبصر، ويبصر بما يسمع»[(١)].

وروى هشام بن الحكم حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام حيث قال: أتقول إنه سميع بصير؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «هو سميع بصير. سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه، وليس قولي: إنه سميع بنفسه إنه شيء والنفس شيء آخر، ولكني أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً، وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً، فأقول: يسمع بكله لا أن كله له بعض؛ لأن الكل لنا له بعض، ولكن أردت إفهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك كله إلاّ أنه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات، ولا اختلاف معنى»[(٢)].

ويتحصل من كل ما تقدم: أن التوحيد في الصفات لا يتم بمعناه الصحيح إلاّ بالإذعان باتصاف الذات بجميع صفات الكمال والجمال، وأن هذه الصفات عين الذات، والقول بنفي الصفات عنها أو زيادتها عليها يدخل أهله في الشرك العلمي وإن لم يلتفتوا إلى لوازمه، ولو التفتوا إليه والتزموا به أدخلهم في الشرك الاعتقادي، ولو رتبوا عليه الأثر كانوا مشركين في العمل أيضاً.

وبذلك يتضح أن الشرك مراتب كما أن التوحيد كذلك، فكل رتبة من مراتب التوحيد إذا لم تفهم بمعناها الصحيح تقابلها رتبة من الشرك،

---

١ – الكافي: ج١، ص١٠٨، ح١؛ الاحتجاج: ج٢، ص٥٤.

٢ – الكافي: ج١، ص١٠٨ – ١٠٩، ح٢.

فاختلال التوحيد الذاتي ينتهي إلى الشرك في الذات، والاختلال في الصفات ينتهي إلى الشرك فيها، والاختلال في الأفعال ينتهي إلى الشرك في الأفعال، فلذا يصح القول بأن الشرك منه ما هو ذاتي ومنه ما هو صفي ومنه وما هو أفعالي.

المطلب الثالث: صفات الجلال

يعبّر عن الصفات الجلالية بالسلبية؛ لوجوب سلبها عن الباري وتنزيهه منها، وربما يعبر عنها بالصفات التقديسية، وهي قسمان: قسم يرجع إلى تنزيه الذات منها، وقسم يرجع إلى تنزيه فعله منها، ويرى البعض أن تسميتها بالجلالية مستوحاة إما من اللغة لأن الجلال عظم القدر والمنزلة، والإجلال التعظيم في ذلك[1].

أو من الشرع لقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[2] إذ قيل إن الإكرام يشير إلى صفات الجمال لتكرّم الذات الإلهية وسمّوها بها، بينما يشير الجلال إلى كل ما تجلت الذات المقدسة وتنزهت عن الاتصاف به[3]، ولا تنافي بين المعنيين، ولعل في تقديم الجلال على الإكرام إشارة إلى أن مرجع الصفات السلبية إلى الثبوتية؛ لأن سلب السلب إثبات، وعمدة الصفات السلبية التي يقضي العقل ويدل النقل على ضرورة سلبها عنه سبحانه ستة:

---

١ - معجم مقاييس اللغة: ص١٨٢، (جل)؛ القاموس: ص٩٠٠، (جل)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص١٩٨، (جل).

٢ - سورة الرحمن: الآية ٧٨.

٣ - انظر الحكمة المتعالية: ج٦، ص١١٨.

الأولى: أنه ليس بمحتاج في ذاته، ولا في صفاته ولا في فعله، وقد مرّ عليك أن الغني المطلق لا يفتقر إلى الغير.

الثانية: أنه ليس بمركب لا من الأجزاء الخارجية ولا من الذهنية ولا الوهمية ولا من المركب منها؛ لأن التركيب فرع الاحتياج.

الثالثة: أنه ليس بمحل للحوادث؛ لأن الحدوث ينافي القدم.

الرابعة: أنه لا يحل في غيره، ولا يتحد مع غيره؛ لأن الحلول والاتحاد فرع الاحتياج إلى الغير، وقد ثبت أنه واحد متفرد في الوحدانية، ووجه الحاجة في الحلول يعود إلى حاجة الحال إلى محل يحل فيه، والاحتياج من خواص الممكن، بل القول بالحلول يستلزم التجسيم، لأن حلول شيء في شيء يستلزم وجود الظرفية والجهة والزمان والمكان والتركب ونحوها من خواص الأجسام، وأما بطلان الاتحاد فيعود لأمرين:

أحدهما: قضاء الضرورة والوجدان بمغايرة الخالق والمخلوق والاتحاد ينفي المغايرة.

وثانيهما: أنه باطل في نفسه؛ لأنه مع فرض الاتحاد لا يخلو الأمر من احتمالات:

الأول: أن يبقى المتحدان بعد اتحادهما على الاثنينية وهو خلف.

والثاني: أن يصيرا معدومين ويكونا شيئاً ثالثاً، وهو خلف؛ لأنّه تركيب لا اتحاد.

والثالث: أن ينعدم أحدهما ويبقى الآخر، فإن كان انعدامه بمعنى زواله

فهذا تفرد لا اتحاد؛ لأن المعدوم لا يتحد بالموجود، وإن كان بنحو الذوبان فهو اضمحلال وتركيب لا اتحاد، ولا يوجد احتمال آخر غير ما ذكر، فالاتحاد في نفسه باطل وغير معقول.

وبهذا يظهر بطلان دعوى النصارى باتحاد الأقانيم الثلاثة الأب والابن وروح القدس، أو اتحاد ناسوت المسيح باللاهوت، كما تبطل دعوى جماعة من الصوفية بالقول بالاتحاد، وتبطل دعوى بعضهم بأن العارف إذا وصل إلى نهاية المعرفة تنتفي هويته، ويفنى بالواجب، كما اسموا هذه المرتبة بالفناء في التوحيد، كما تبطل دعوى وحدة الوجود الشخصية ووحدة الوجود والموجود، بل القول بها ملازم للكفر، ومن هنا كفّر الفقهاء هذا القول وحكموا بنجاسة القائلين به مع العلم والالتزام بلوازمه[1]، وقد نص الشرع على أن: «الله تعالى خلو من خلقه وخلقه خلو منه»[2].

والخامسة: أنه ليس كمثله شيء فلا يدرك بالحواس الظاهرة كالبصر والشم والذوق ونحوها؛ لأن هذه من خصوصيات الجسم والجسماني، وهو منزّه عنه، بل يدرك بالقلب والعقل، ولذا فهو لا يشبه شيئاً من مخلوقاته بل لا مثيل له ولا ضد ولا ند ولا شريك.

والسادسة: أنه لا يفعل القبيح؛ لأن فاعله لا يخلو إما أن يكون جاهلاً بالقبح أو عالماً به ويفعله لعجزه عن تركه، أو لأنه محتاج إليه، أو يفعله للعبث، ففعل القبيح ملازم للجهل والعجز والاحتياج والسفه، وكلها يتنزّه عنها الفاعل العالم القادر الحكيم.

---

١ - انظر اعتقادات المجلسي: ص٢٦.

٢ - بحار الأنوار: ج٣، ص٣٢٢، ح١٨.

وعليه فكل ما يكون قبيحاً في ذاته كالظلم أو في وجوهه واعتباراته كالكذب هو منزّه عنه، كما أن كل ما يكون لازمه القبح كترك العدل والإخلال بالواجب ونقض الغرض وترجيح المرجوح ونحوها منزّه عنه؛ لأن ذلك كله يعود إلى نسبة النقص إليه، وهو منزّه عنه.

ونلاحظ هنا أن مجموع هذه الصفات تنقحّ موضوع الصفات السلبية وتثبت رجوعها إلى الصفات الثبوتية؛ لأن نفي الاحتياج مثبت للغنى، ونفي التركيب مثبت للبساطة، ونفي الحدوث يثبت القدم، ونفي الحلول والاتحاد يثبت الوحدة والتفرد، ونفي المثلية عنه مثبت للتجرد، ونفي القبح عن فعله يثبت الحكمة، والتي تتضمن الإشارة إلى أكثر الصفات الجمالية كالعلم والقدرة والاختيار والعدل والرحمة.

فإن سلب المعاني السلبية يفيد سلب الأعدام والنقائص، ولازم هذا السلب هو الوجود، فحينما نسلب عنه الجهل لازمه إثبات العلم له؛ لأن الجهل عبارة عن عدم العلم، وسلب العدم ثبوت، وحينما نسلب عنه الجسمية ونقول: إنه ليس بجسم أو إنه لا مكان ولا زمان له فإن مرجع كل ذلك إلى إثبات ما يقابلها من التجرد والبساطة، ومن هنا ارجع بعض أهل المعقول مجموع الصفات السلبية إلى معنى واحد هو سلب الإمكان والفقر، فإن لازم هذا السلب هو ثبوت الغنى، وهذا المعنى يتضمن جميع صفات الكمال، وبهذا يتضح أن الصفات السلبية لا تليق إلاّ بالوجود الممكن، وأما الوجود الغني فمنزّه عنها، فصفات الجلال تعني تنزيه الباري عن صفات الممكن جميعاً.

وقد اختصر الكتاب العزيز هذه النتيجة في جملة واحدة؛ إذ قال سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1] والكاف في قوله (كمثله) إما زائدة ودلالتها على المطلوب ظاهرة، وإما يراد منها التشبيه فتدل على مزيد التنزيه والتقديس؛ لأنها لا تدل على نفي المثل، بل نفي مثل المثل، فتفيد النفي في رتبتين؛ إذ ليس للباري مثل، وزيادة في النفي تؤكد أنه لو قدر أن يكون له مثل فليس لمثله مثل فضلاً عن أن يكون له مثل[2].

والمعنى: أنه لو قدّر لله تعالى مثل لم يكن لذلك المثل مثل لما تقرر من أن الله سبحانه متفرد بصفات لا يشاركه فيها غيره، فلو كان له مثل لتفرد بصفات لا يشاركه فيها غيره، فكان هو الله[3].

والحاصل: أن الآية المباركة تؤصل قاعدة عامة تضع الناس أمام ثلاث حقائق:

الحقيقة الأولى: أن لا يقيسوا صفات الله سبحانه بسائر مخلوقاته، فكل ما يثبت للمخلوق من صفات لا يصح نسبتها للباري عز وجل؛ لأنه ليس كمثله شيء.

الحقيقة الثانية: أن لا يتعبوا أنفسهم ويجهدوا لأجل الوصول إلى حقيقة ذاته أو صفاته؛ لأن المعرفة تتقوم بمقايسة الأشياء بعضها على البعض الآخر؛ إذ الأشياء تعرف بأمثالها وبأضدادها أو بالإحاطة الوجدانية أو العلمية، وهذه

---

١ - سورة الشورى: الآية ١١

٢ - انظر التبيان: ج٩، ص١١٨؛ تقريب القرآن إلى الأذهان: ج٥، ص١٨.

٣ - مجمع البيان: ج٩، ص٤١.

جميعاً متوقفة على أن يكون هناك شيء يمكن إدراكه بالحس أو الإحاطة به بالعقل، ولكن حيث إنه سبحانه ليس كمثله شيء فيمتنع إدراكه بحس أو بعقل، فينحصر طريق المعرفة به بآثاره وأفعاله.

الحقيقة الثالثة: أن نفي المثلية هي القاعدة المحكمة التي ينبغي أن يرجع إليها لدى نسبة الصفات والأسماء والأفعال إلى الله سبحانه؛ إذ ليس كل صفة يصح نسبتها إليه، وهذه ضابطة عامة يمكن بواسطتها تمييز الصحيح من الخطأ في توحيد الصفات والأفعال، والتي تؤكد الأبحاث أن بعض المدارس الفلسفية والكلامية لم تراعها فوقعت في هفوات كبيرة في التوحيد كما مر عليك[1].

ولدى مراجعة النصوص الروائية الواردة عن أئمة الهدى عليهم السلام نجد أنها تؤكد ضرورة سلب كل ما هو نقص عنه سواء كان في التشبيه الذاتي أو في تشبيه الصفات أو الأفعال، وفي المقابل إثبات كل ما هو كمال له.

منها: حديث ابن عباس قال: قدم يهودي على رسول الله صلى الله عليه وآله يقال له – نعثل– فقال: يا محمد! إني سائلك عن أشياء تلجلج في صدري منذ حين، فإن أنت أجبتني عنها أسلمت على يدك. قال: «سل يا أبا عمارة! » فقال: يا محمد صلى الله عليه وآله! صف لي ربك، فقال صلى الله عليه وآله: «إن الخالق لا يوصف إلاّ بما وصف به نفسه، وكيف يوصف الخالق الذي يعجز الحواس أن تدركه، والأوهام أن تناله، والخطرات أن تحده، والأبصار عن الإحاطة به، جل عما يصفه الواصفون، نأى في قربه، وقرب في نأيه، كيّف الكيفية فلا يقال له: كيف،

١ – انظر التفسير الكبير: ج٢٧، ص١٥٠؛ تفسير الميزان: ج٢، ص١٠٣.

وأيّن الأين فلا يقال له: أين، هو منقطع الكيفوفية والأينونية، فهو الأحد الصمد كما وصف نفسه، والواصفون لا يبلغون نعته، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد» قال: صدقت يا محمد! أخبرني عن قولك: «إنه واحد لا شبيه له» أليس الله واحد والإنسان واحد؟ فوحدانيته أشبهت وحدانية الإنسان؟ فقال‌صلى الله عليه وآله: «الله واحد وأحدي المعنى، والإنسان واحد ثنوي المعنى، جسم وعرض، وبدن وروح، فإنما التشبيه في المعاني لا غير» قال: صدقت يا محمد‌صلى الله عليه وآله[1]! وهو دال على تنزيه الباري عن إدراك البشر بالآلات الحسية أو الوهمية أو الخطرات القلبية، ودال أيضاً على بطلان المقايسة والتشبيه بين الخالق والمخلوق.

ومنها: ما ورد عن الإمام الحسين‌عليه السلام: «ولا تدركه العلماء بألبابها ولا أهل التفكير بتفكيرهم إلاّ بالتحقيق أيقاناً بالغيب لأنه لا يوصف بشيء من صفات المخلوقين وهو الواحد الصمد ما تصور في الأوهام فهو خلافه»[2] وهذا يتناغم مع الحقيقة الثانية المتقدمة والتي فصّلت الأمر في المعرفة وأرجعت الإيمان بالغيب إلى الإذعان واليقين لا الإحاطة العقلية ولا الإدراك الحسي. ووضع قاعدة لما يليق بجلال الباري وجماله وهو أن كل ما أمكن أن يخضع للصور والأوهام والمشابهة مع المخلوق فهو منزّه عنه ويثبت له ما يخالفه.

ومنها: ما ورد عن الصادق‌عليه السلام عن أمير المؤمنين‌عليه السلام: «ولم تحط به الصفات فيكون بإدراكها إياه بالحدود متناهياً، وما زال - ليس كمثله شيء -

---

١ - بحار الأنوار: ج٣، ص٣٠٣، ح٤٠.

٢ - تحف العقول: ص٢٤٤؛ بحار الأنوار: ج٤، ص٣٠١، ح٢٩.

عن صفة المخلوقين متعالياً»[١] ومفادها أن الإدراك ملازم للتناهي، والتشبيه ملازم للإمكان، فلذا لا يمكن إدراكه بالصفات، ولا مقايسته على صفات المخلوقين.

ومنها: ما ورد أن أمير المؤمنين عليه السلام كان يخطب على المنبر بالكوفة إذ قال له رجل: يا أمير المؤمنين! صف لنا ربك تبارك وتعالى لنزداد له حباً، وبه معرفة، فنادى الإمام بالصلاة جامعة، وخطب في الناس، ومما قال فيها: «فليس له مثل فيكون ما يخلق مشبها به، وما زال عند أهل المعرفة به عن الأشباه والأضداد منزهاً، كذب العادلون بالله إذ شبهوه بمثل أصنافهم، وحلوه حلية المخلوقين بأوهامهم، وجزوه بتقديرمنتج خواطرهم، وقدروه على الخلق المختلفة القوى بقرائح عقولهم»[٢].

هذا التفصيل أوجزه الإمام الصادق عليه السلام حينما سأله رجل عن التوحيد فقال: «أما التوحيد فأن لا تجوز على ربك ما جاز عليك»[٣] أي ما جاز عليك من الصفات لا يجوز نسبتها إلى الله سبحانه؛ لأنه منزّه عن صفات المخلوقين، فلا تستقيم المعرفة بالتوحيد إلاّ بنفي الصفات السلبية عنه، والتي هي في نفسها من صفات المخلوقين، كالزمان والمكان، والحركة والسكون، والنقل والانتقال، والتغيير والزوال والتبدل والجهة والحلول في المحل، والاتحاد مع الغير، والرؤية وغير ذلك من أوصاف ترجع في جوهرها إلى الجسم

١ - التوحيد: ص٥٠، ح١٣؛ بحار الأنوار: ج٤، ص٢٧٥، ح١٦.
٢ - التوحيد: ص٥٠-٥١، ح١٣؛ وانظر بحار الأنوار: ج٤، ص٢٧٥، ج١٦.
٣ - التوحيد: ص٩٦، ح١؛ معاني الأخبار: ص١١، ح٢؛ مشكاة الأنوار: ص٣٩؛ بحار الأنوار: ج٤، ص٢٦٤، ج١٣.

والجسمانيات، ولدى التدبر في مجموع هذه الصفات نجد أن التوحيد يكمن بسلبها عنه سبحانه وإثبات مضاداتها، والتي لخصّتها الآية بقوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1].

---

١ - سورة الشورى: الآية ١١

المبحث الثاني
في أسماء الخالق وأعدادها ومعانيها

ويتضمن مطالب:

المطلب الأول: في حقيقة الأسماء الإلهية

الأسماء جمع اسم، وهو في اللغة الدال على الشيء، مأخوذ من الوسم أو السمو على الخلاف بينهم[1]، والمسمّى هو المعنى الذي وضع الاسم بإزائه، والتسمية وضع الاسم للمعنى فهي صفة الفعل. وفي العرف. يطلق الاسم على اللفظ الدال على الذات والصفة معاً، كقولهم زيد فإنه اسم لوجوده الخارجي بصفاته المحددة، وكذا القاضي والعالم.

وأما في اصطلاح الإلهيين فالمراد من الاسم ما يطلق على الذات الإلهية باعتبار صفة من صفاتها كالرحمن والرحيم، والصفة إما وجودية كالمثالين

---

١ - معجم مقاييس اللغة: ص٤٦٩، (سمو)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٤٢٨، (سما)؛ القاموس: ص١١٩١، (سما).

المذكورين، أو عدمية كالقدوس فإن معناها وجودي وحقيقتها عدمية؛ لأنها ترجع إلى سلب كل ما لا يليق بساحته سبحانه.

فما تقدم في صفات الجمال والجلال من تقسيم يجري في الاسم أيضاً، ومن هنا يصح تقسيم الأسماء إلى جمالية كاللطيف والغفار، وجلالية كالمنتقم والقهار؛ لأن بعض الأسماء تطلق عليه باعتبار صفاته الذاتية كالغني والعالم والقادر والحي، وبعضها يطلق باعتبار صفات فعله كالخالق والرازق.

وقد وقع الخلاف بين المدارس العقدية في حقيقة الاسم، فذهب مشهور الاشاعرة إلى أن الاسم هو المسمى، وبينهما اتحاد وعينية[1]، وهو يستلزم تعدد القدماء، وذهب المعتزلة إلى أنه التسمية[2]، وهو مجمل؛ لأن المراد من التسمية تحتمل أن يكون بما هي صفة فعل تعود للإنسان باعتبار أنه يذكر الله بأسمائه فكل لفظ ناداه به يكون هو الاسم، ولا يخفى ما فيه من البطلان لمخالفته للعقل؛ لأنه يستلزم سلب الأسماء عنه وتبدلها باعتبار استعمال الإنسان وتجرده عن صفات الكمال ومخالفته للشرع لتضافر النصوص القرآنية على أن أسماءه منه لا من البشر، ويحتمل أن تكون التسمية بحسب وضع الباري الأسماء لنفسه، وهو مناف للوجدان واللغة والعرف، بل والنصوص الصريحة؛ بداهة أن الاسم لفظ والتسمية فعل.

والمستفاد من النصوص الواردة عن أئمة الهدى عليهم السلام أن الاسم غير المسمى، وأنه من صفات الفعل، وليس من صفات الذات، كما أنه حادث

---

١ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج١، ص١٨١-١٨٢.

٢ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج١، ص١٨١-١٨٢.

وليس بقديم؛ لأنه عبارة عن حروف مخلوقة تدل على الذات الإلهية باعتبار صفاتها، وليس متحدة بها، ومنشأ الخيرات والبركات والآثار التكوينية هو المسمّى، وأما الاسم فهو جهة الارتباط ووسيلة الاتصال؛ لامتناع ارتباط المحدود باللامحدود بالمباشرة.

وهذا ما تؤكده رواية هشام بن الحكم عن الصادقعليه السلام حيث سئل عن أسماء الله وكيفية التقرّب بها فقال: «الاسم غير المسمى، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك وعبد اثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد، أفهمت يا هشام؟» قال: قلت: زدني. قال: «لله تسعة وتسعون اسماً، فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها إلهاً، ولكن (الله) معنى يُدَل عليه بهذه الأسماء وكلها غيره»[1].

وفي رواية أخرى: «ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه في سرائره وعلانيته ... أولئك هم المؤمنون حقاً»[2].

ويستفاد من منطوق الخبرين أن الاسم ما يفهم من اللفظ ، ومعنى ما يصدق عليه اللفظ ، فالاسم لفظ له صورة في الذهن، والمعنى أمر خارجي حقيقي وهو المسمى، والاسم غير المسمى، فلفظ الإنسان مثلاً له معنى ذهني وهو صورة تدل على مفهوم الإنسان، ولا تتمتع بخصوصياته الحقيقية، والذي يتمتع بهذه الخصوصيات كالحياة والحس والحركة والنطق هو واقع

١ - الكافي: ج١، ص١١٤، ح٢.
٢ - التوحيد: ص٢٢٠، ح١٢؛ الكافي: ج١، ص٨٧؛ ح١.

الإنسان في الخارج، ويؤكد هذه الحقيقة قوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[1].

فإن إضافة الأسماء إليه سبحانه تدل على أنهما متغايران، والأسماء منسوبة إليه وليست متحدة به، كما تدل على أن مناجاته ودعاءه والتوجه إليه يتم من خلال الأسماء؛ لاستحالة توجه المحدود إلى اللامحدود إلاّ عبر جهة خاصة تناسبه، وهي الاسم الذي يناسب جهة الدعاء، ولذا يتوصل العبد إلى فيوضات العلم بواسطة مناجاته بـ (يا عليم) و(يا عالم) وإلى الذرية بـ (يا وارث) وإلى الهداية بـ (يا هاد) وإلى العافية بـ (يا شافي يا معافي) وهكذا لضرورة المناسبة بين الجهتين، والملحوظ أن سائر الآيات الشريفة التي تعرضت إلى أسمائه سبحانه أضافت الأسماء إليه بواسطة (لام) الملك أو الاختصاص[2] مما يؤكد المغايرة، ولذا وصفه أبو عبد الله عليه السلام بأن الإيمان بالإضافة بين الاسم والمسمى لا العينية هو التوحيد الخالص[3]، ونلفت النظر هنا إلى حقائق:

الحقيقة الأولى: أن الاسم في الاستعمالات العرفية يطلق على معنيين:

أحدهما: الاسم اللفظي، وهو اللفظ الدال على الشيء كقولهم (زيد).

ثانيهما: الاسم العيني، ويراد به ما يدل على الذات الموصوفة بصفة خاصة

---

١ - سورة الأعراف: الآية ١٨٠.

٢ - كما في قوله سبحانه: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾، سورة الإسراء: الآية ١١٠؛ وقوله سبحانه: ﴿لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ سورة الحشر: الآية ٢٤؛ وقوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ سورة طه: الآية ٨.

٣ - انظر التوحيد: ص ٥٨ - ٥٩.

كالعالم، فيلحظ في إطلاقه اتحاد الذات والصفة والاسم، فقولهم (يا عالم) يراد به الثلاثة معاً وإن كان المقصود الأول هو الذات بما أنها عالمة، والمغايرة بين الاسم والمسمى مغايرة حقيقية، ولكن الاستعمال سواء في الدعاء أو في غيره يرجع إلى القصد والنية، ولا يمنع من ملاحظة الداعي اتحاد الاسم والصفة والذات. هذا في الاستعمال العرفي، وأما في الاستعمالات الشرعية فإن المراد من الاسم هو الثاني لا الأول؛ لوضوح أن الاسم بما هو لفظ حقيقة حادثة وهي من شؤون العبد واستعمالاته، وهو عبارة عن كيفيات مسموعة من الوجودات العرضية، بخلاف الثاني فإنه حقيقة واقعية تكوينية تتعلق بشؤون الباري عز وجل.

والمراد من الأسماء الحسنى التي حثت الآيات على الدعاء بها، وما ورد من النصوص الدالة على الاسم الأعظم لا يراد منه الاسم اللفظي المجرد، بل الحقيقة الإلهية التي لها تجليات بحسب صفاتها وأسمائها.

فقول الداعي: «اللهم إني أسألك باسمك» لا يراد منه لفظ الاسم، بل الذات الإلهية التي يتوجه إليها العبد بواسطة الاسم.

ومن هنا أطلق بعضهم على الاسم اللفظي عنوان اسم الاسم في الاستعمالات الشرعية؛ لأنه لاحظ أن الاسم الحقيقي هو عين الذات الإلهية، والاسم اللفظي اسم لهذا الاسم، واسم الله الأعظم ليس لفظاً بل هو الحقيقة الإلهية بواقعها الربوبي في الوجود، فالتأثير لها وليس للاسم اللفظي أو معناه المفهومي في الذهن.

وبهذا يتضح السر في اختلاف الروايات الواردة بشأن تعريف الاسم

الأعظم، فبعضها ينص على أنه (الله) وبعضها ينص على أنه (الحي القيوم) وبعضها (ذو الجلال والإكرام) وهكذا؛ لان العناية ليست للفظ بل للحقيقة الإلهية، وهي بالنسبة لكل قضية لها تجل، وهذا التجلي هو الاسم الأعظم الذي يؤثر في الكون وحوادثه.

كما يتضح السر في عدم ظهور الآثار على الأسماء التي يدعو بها بعض الناس أو يكتبونها بصيغ معينة طالبين بذلك امتلاك القدرة على التأثير؛ لأن هذه لا تتجاوز الألفاظ ، وهي ليست الاسم الحقيقي، كما يتضح أن امتلاك الاسم الأعظم يعني نيل العبد درجات من القرب والمعرفة بربه، فيكون مستجاب الدعوة، وهو لا يحصل إلاّ بالمزيد من التعبد والتقرب والعمل الصالح، وليس بالتفتيش عن الألفاظ والأسماء، وإيجاد تراكيب من حروف في الترتيب أو في شكل هندسي معين، كما يتضح أن الذين يدعون امتلاكاً لهذا المقام ولا يتمتعون بمقامات عالية في المعرفة والمعنوية ليسوا على شيء مهما ادعوا وبالغوا، ولو لوحظ ظهور بعض الآثار في أعمالهم فهو ليس من الاسم الأعظم، بل من تسخير الجن ونحوها من خدع؛ لأن الاسم الأعظم مقام لا يناله إلاّ الأنبياء والأولياء عليهم السلام. نعم للأسماء الحسنى ولو في مقامها اللفظي إذا جاء بها العبد بقصد الدعاء والذكر آثار ودرجات من القرب والثواب ربما تبلغ به لأن يكون مستجاب الدعاء إذا تحققت سائر الشرائط المناسبة لها كما هو معروف من الأدعية والأذكار ومستفاد من بعض الأخبار.

وهذا ما يؤكده قول الصادق عليه السلام: «إن الله عز وجل جعل اسمه الأعظم على ثلاثة وسبعون حرفاً، فأعطى آدم منها خمسة وعشرين حرفاً، وأعطى نوحاً منها خمسة عشر حرفاً، وأعطى منها إبراهيم ثمانية أحرف، وأعطى

موسى منها أربعة أحرف، وأعطى عيسى منها حرفين، وكان يحيي بهما الموتى، ويبرئ بهما الأكمه والابرص، وأعطى محمداً اثنين وسبعين حرفاً، واحتجب حرفاً لئلاً يعلم ما في نفسه ويعلم ما في نفس العباد»[1].

والجعل في قوله: «جعل اسمه الأعظم» يفيد أن الاسم أمر حادث وهو من صفات الفعل لا صفات الذات والعدد ثلاثة وسبعون يدل على تناهي الاسم، وهو يتناسب مع صفات الفعل؛ لوضوح عدم تناهي صفات الذات كما عرفت، سواء حمل العدد المذكور على التحديد أو المبالغة في الكثرة.

ومنطوق الحديث يدل على أن بعض الأنبياء أعطوا من حروف الاسم أكثر من بعضهم الآخر مع أنهم أعلى درجة ومقاماً، فبعض أولي العزم منهم أعطوا أقل من غيرهم، وربما يمكن تعليل ذلك بوجهين:

احدهما: التداخل الكمي، بمعنى أن ما أعطي لآدم أعطي لنوح وزاد عليه بخمسة عشر حرفاً، وما أعطي لآدم ونوح أعطي لإبراهيم وزاد عليهما بثمانية أحرف وهكذا، وذلك للأولوية العقلية القاضية بأن كل كمال يملكه الأدنى رتبة يملكه الأعلى.

ثانيهما: التداخل الكيفي، بمعنى أن آدم زاد نوحاً في كمية الأحرف إلاّ أن ما يملكه نوح من الأحرف أقوى أثراً وفاعلية مما يملكه آدم، وهذا ما يؤكده قوله: «وأعطى عيسى منها حرفين وكان يحيي بهما الموتى، ويبرئ بهما الأكمه والأبرص» وأما ما يملكه الرسول المصطفى ﷺ فهو الأكثر عدداً والأقوى أثراً؛ لأنه حبيبه وأقرب الخلق إليه.

---

١ - بصائر الدرجات: ص٢٢٨ - ٢٢٩، ح٣.

وقوله: «واحتجب حرفاً لئلا يعلم ما في نفسه» يدل على أن الحرف ليس المراد منه الحرف اللفظي، بل هو مقام ورتبة، وهذا هو مقام الذات والصفات الذي يستحيل للمخلوق مهما بلغ من العظمة وعلو المنزلة في العلم والمعرفة والمعنوية أن يدركه؛ لأن المخلوق محدود وإن كان سيد الأنبياء، والخالق لا محدود، ويستحيل أن يحيط المحدود باللامحدود. نعم هو ﷺ يمتاز عن غيره من الأنبياء، وهم عن سائر الناس بمقامات ودرجات عالية من المعرفة والقرب بالله سبحانه تشرفهم وتسمو بهم في أعلى درجات الخلق، وتجعلهم الواسطة في الوجود وفي الفيوضات الإلهية على العباد.

الحقيقة الثانية: أن أسماءه تعالى تندرج تحت الاسم (الله) لاشتماله على جميع الصفات الإلهية، ومن هنا عرّفه بعض أهل اللغة بأنه اسم علم للذات المقدسة الجامعة لجميع الصفات العليا والأسماء الحسنى[1]، وفي بعض الأخبار حينما سئل عليه السلام عن معنى (الله)؟ قال: «استولى على ما دقّ وجلّ»[2] «والله معنى يدل عليه بهذه الأسماء وكلها غيره»[3] وعلى هذا فإنه يكون غير مشتق، ولذا اختص به سبحانه كما عن الخليل وغيره[4]، ويؤكده قوله تعالى: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾[5] وذهب جمع منهم إلى أنه مشتق، واختلفوا في منشأ

---

١ - مجمع البحرين: ج٦، ص٣٤٠، (أله).

٢ - المحاسن: ج١، ص٢٣٨، ح٢١٢؛ الكفي: ج١، ص١١٥، ح٣؛ مجمع البحرين: ج٦، ص٣٤٠، (أله).

٣ - مجمع البحرين: ج٦، ص٣٤٠، (أله).

٤ - انظر القاموس: ص١١٤٤، (أله)؛ لسان العرب: ج ١٣، ص٤٦٧، (أله).

٥ - سورة مريم: الآية ٦٥.

الاشتقاق على عشرين قولاً كما قيل[١]، عمدتها أربعة:

الأول: المعبود مأخوذ من أله بفتح الهمزة واللام أي عبد.

والثاني: أنه من أله بكسر اللام، أي تحيّر. سمي بذلك لتحيّر العقول به.

والثالث: أنه من وله. سمي بذلك لأن كل مخلوق والهٌ به، ولذا قال بعض الحكماء: الله محبوب الأشياء كلها.

والرابع: أنه من لاه يلوه لياهاً أي احتجب، ولذا وصف نفسه بالظاهر والباطن، وأن الأبصار لا تدركه[٢]، ولا تنافي بين المعاني؛ لوجود الجامع المشترك الذي ترجع إليه جميع المعاني، وفي رواية هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام أنه سأله عن أسماء الله واشتقاقها.

ومنها: الله مم هو مشتق؟ فقال: «يا هشام! الله مشتق من (إله) والاله يقتضي مألوها، والاسم غير المسمى»[٣] وهي ظاهرة في اشتقاق المعنى لا اللفظ ، فلا تنفي القول الأول، ويمكن الجمع بين القولين بحمل لفظ الجلالة على أنه اسم علم للذات، ولكن حيث إن الوضع يحتاج إلى مناسبة تكون سائر المعاني الاشتقاقية وجوهاً للإطلاق.

وكيف كان، فإن كل صفة كمال يصح تسميته سبحانه بها، وكل ما يوهم نقصاً لا يجوز إطلاقه عليه تعالى، مثل العارف والعاقل والفطن والذكي؛ لأن

---

١ - القاموس: ص١١٤٤، (أله).

٢ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٨٢-٨٣، (أله)؛ لسان العرب: ج١٣، ص٤٦٧-٤٦٩، (أله).

٣ - الكافي: ج١، ص٨٧، ح٢؛ التوحيد: ص٢٢١، ح١٣.

المعرفة مشعرة بسبق التفكير، والعقل مشعر بالاستنتاج والمنع عما لا يليق كما هو معناه لغة، وكذا الفطنة والذكاء فإنهما مشعران بسرعة الإدراك والالتفات إلى ما قد لا يلتفت إليه، وأما في التعبد والدعاء فلا يصح مناداته إلاّ بما وصف به نفسه، لأن أسماءه توقيفية، وهذا ما يبيّن سببه قول أبي الحسن عليه السلام في رواية الجرجاني: «إن الخالق لا يوصف إلاّ بما وصف به نفسه، وأنّى يوصف الذي تعجز الحواس أن تدركه، والأوهام أن تناله، والخطرات أن تحده، والأبصار عن الإحاطة به؟ جل عما يصفه الواصفون، وتعالى عما ينعته الناعتون»[١].

الحقيقة الثالثة: أن لكل اسم من الأسماء الإلهية ثلاثة مظاهر تختلف بحسب المراتب والدرجات:

الأول: الفعل الإلهي، فإن الله تعالى يخلق ويدبر كل نوع من أنواع المخلوقات بواسطة اسم من أسمائه يتناسب مع مقتضى حاجة المخلوق وحكمة التدبير؛ لما عرفت من أن الاسم يطلق باعتبار صفاته، وقد ورد في الدعاء: «وبالاسم الذي استقرت به الأرضون على قرارها، والجبال على أماكنها، والبحار على حدودها»[٢] وفي تعقيب صلاة أمير المؤمنين عليه السلام: «وأسألك باسمك الذي خلقت به عرشك الذي لا يعلم ما هو إلاّ أنت - إلى قوله - وأسالك يا الله باسمك الذي تضعضع به سكان سمواتك وارضك»[٣] إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة الدالة على أن الاسم يتوسط في الخلق والتكوين؛ لأن

---

١ - الكافي: ج١، ص١٣٧، ح٣.

٢ - بحار لأنوار: ج٩٢، ص٣٧٠.

٣ - مصباح المتهجد: ص٢٩٤؛ جمال الأسبوع: ص١٦٥؛ بحار لأنوار: ج٥٥، ص٣٦، ح٦٠.

محدودية الخلق تستدعي جهة الارتباط والتعلق باللامحدود، وهذه الجهة تحدد بالاسم.

ومن هنا أمر الكتاب العزيز أن ندعوه بأسمائه الحسنى وليس بذاته؛ لأنه سبحانه يدبر الأمور بواسطة أسمائه التي هي الأخرى دالة على صفاته، وهذه حقيقة مهمة تكشف بعض السر عن اقصر الطرق وأقربها لتحصيل الفيوضات الربانية.

والثاني: الأنبياء والأئمة عليهم السلام، فإنهم مظاهر آياته، وبهم تتجلى صفاته وأسماؤه، ولذا ورد في متضافر الأخبار عنهم عليهم السلام أنهم الأسماء الحسنى[١]، وأنه سبحانه يتجلى لخلقه بخلقه، وهم أولياؤه[٢]، وأنهم وسائط الفيوضات الإلهية إلى الخلق لتقدس الذات الإلهية عن الاتصال بسائر الخلق الناقص إلاّ عبر الوسائط الكاملة[٣] كما حققناه في محله[٤].

ووجه تسميتهم بالأسماء الحسنى أنهم يدّلون على الله سبحانه في أجلى صفاته وأفعاله، وفي بعض الأخبار المعتبرة أنه سبحانه سماهم واشتق أسماءهم من أسمائه وصفاته، كاسم محمد أشتق من المحمود، واسم علي أشتق من الأعلى، واسم فاطمة من الفاطر، والحسن من المحسن، والحسين من قديم الإحسان وهكذا[٥].

---

١ - انظر تفسير العياشي: ج٢، ص٤٢؛ الكافي: ج١، ص١٤٣، ح٤.
٢ - انظر نهج البلاغة: ص٢٠٦، الخطبة ١٠٨.
٣ - انظر مصباح المتهجد: ص٥٢٤، خطبة الإمام علي عليه السلام في يوم الغدير.
٤ - انظر المظاهر الإلهية في الولاية التكوينية: ج١، ص٢٢٨-٢٥٣.
٥ - انظر اللمعة البيضاء: ص٩٨.

ومن هذه الحقيقة تتضح أهمية الولاية والاقتداء بآل الله سبحانه، كما يتضح السبب في أن النجاة في الدنيا والآخرة يتوقف على ولايتهم واتباعهم عليهم السلام.

والثالث: عموم المخلوقات، فإن المخلوق دال على الله سبحانه دلالة الاسم على المسمى من حيث الوجود ومن حيث الصفات والأفعال؛ بداهة أن المخلوق مظهر الخالق، وكمالاته دليل كمال الخالق، فإنه بهذا اللحاظ يصح أن يكون اسماً له وإن كانت دلالته ومظهريته في رتبة أدنى من مظهرية الأنبياء والأولياء عليهم السلام، بل حتى نواقص المخلوق تكشف عن كمال الخالق؛ لقيام الضرورتين الفطرية والعقلية على وجوب انتهاء كل فقر إلى غنى، وكل نقص إلى تمام، ورجوع كل مخلوق إلى خالق، وكل مرزوق إلى رازق، وهكذا، فتكون نواقص الخلائق دالة على كمال خالقها وتمامه، كما أن كثراتها واختلافاتها دالة على وحدانيته تعالى وتفرده في الصفات والخصوصيات، فتنفي عنه الشريك والضد والند، فصفات النقص في إحداث المخلوق بهذا المعنى تصلح أن تكون اسماً؛ لأنها دالة على الكمال في الخالق، ولعل هذا ما يستفاد من قول أمير المؤمنين عليه السلام: «بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له، وبتجهيره الجواهر عُرف أن لا جوهر له، وبمضادته بين الأشياء عُرف أن لا ضد له، وبمقارنته بين الأشياء عُرف أن لا قرين له» إلى آخره[1]، وهذه تكشف بعض وجوه السر في ضرورة محبة خلق الله والتودد إليهم واحترامهم والقيام بحقوقهم.

---

١ - الكافي: ج١، ص١٣٨-١٣٩، ح٤.

المطلب الثاني: في أعداد الأسماء الإلهية

هناك منهجان في عد الأسماء الإلهية منهج أهل المعقول وقد لخصه الحكماء بنص واحد عدّوه قاعدة عامة في الأسماء والصفات الإلهية نصّها «بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها»[1] وأرادوا بها أن الذات الإلهية متصفة بجميع الكمالات، بل لها من كل كمال أعلاه وأشرفه رتبة، واستدلوا عليها ببراهين عقلية عديدة.

وتتفق نصوص الكتاب والسنّة في النتيجة والغاية مع هذه القاعدة إلاّ أنهما يختلفان في الطريق؛ إذ نصّ الباري عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَا﴾[2] على أن أحسن الأسماء والصفات منسوبة إليه، ولكن لا من جهة القاعدة المذكورة، بل من جهة أنه الله سبحانه الذي جمع جميع صفات الكمال.

ولعل الوجه في ذلك أن القاعدة المذكورة لا تخلو من إشكالات عديدة، فتنتهي إلى خروج الواجب عن كونه واجباً، واتحاده بالأشياء اتحاداً وجودياً، لاسيما على القول بالوحدة الشخصية للوجود، أو على القول بالاشتراك المعنوي.

---

١ - من المبدأ إلى المعاد: ص٤٢.

٢ - سورة الأعراف: الآية ١٨٠.

والمستفاد من مجمل النصوص أن الأسماء الإلهية ترجع إلى صفات الفعل، وقد ذكر القرآن أكثر من مائة وعشرين اسماً، بل يبدو أن بعض المفسرين أحصاها فبلغت مئة وسبعة وعشرين اسماً[١].

إلاّ أن مراجعة النصوص الواردة عن النبي وأهل بيته عليهم السلام تدل على أنها أكثر من ذلك، ففي دعاء الجوشن الكبير مثلاً ذكر ألف اسم من الأسماء الحسنى[٢]، وربما يستفاد من الأدعية الأخرى أنها قد تزيد على الألف أيضاً.

وفي رواية الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إن الله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسماً مائة إلاّ واحداً من أحصاها دخل الجنة»[٣] وذكرها جميعاً، وقد ورد ما يقارب هذا النص بطرق الجمهور أيضاً[٤]، وتحمل الرواية على أحد معان:

الأول: أنها في مقام بيان بعض المصاديق لا الحصر، فلا تتنافى مع النصوص المثبتة لما هو أكثر من ذلك.

والثاني: أنها في مقام بيان الأسماء الأكثر أثراً في دخول الجنة؛ بداهة أن لكل أسم من الأسماء أثراً يتناسب مع مقامه، وقد عرفت أن المراد من الإحصاء ليس الذكر اللفظي ولا المعنى الذهني، بل الإحاطة الوجودية. نعم للذكر والاستحضار الذهني آثار مهمة وكبيرة غير الجنة، وربما تقود العبد إلى دخول الجنة من باب التسبيب، أو من باب الإرفاق والتفضّل.

---

١ - انظر تفسير الميزان: ج٨، ص٣٥٧.

٢ - انظر مهج الدعوات ومنهج العبادات: ص٨٢-٩٢.

٣ - انظر التوحيد: ص١٩٤، ح٨.

٤ - انظر حق اليقين: ص٧٧.

وذهب بعض أهل المعرفة إلى ما هو أعمق في الإحصاء، وهو أن يتشبه العبد بأسماء الله في صفاته وأفعاله، فيكون مظهراً من مظاهر الأسماء امتثالاً لقولهم عليهم السلام: «تخلّقوا بأخلاق الله»[1] وهولا يتحقق إلّا بالاقتداء والتحلي بمظاهر أسمائه وصفاته، فيتعامل بالرحمة مع العباد تخلقاً باسمه الرحيم، ويتحلّى بالصبر على الطاعات واجتناب المعاصي اقتداء باسمه الصبور، ويشكر النعم، ويشكر المحسن من الخلق، ويهدي مسيئهم، ويعفو عنه تخلقاً باسمه الشكور والعفوّ وهكذا.

والثالث: أن هذه الأسماء هي الأصول وسائر الأسماء الأخرى ترجع إليها، وتتداخل معها دخول الخاص في العام، أو المصداق في الطبيعة،

نظير الملك الذي يدخل في الغني باعتبار استغنائه عن الغير وحاجة الغير إليه سوى أن الملك مسبب عن الغنى رتبة، والسميع والبصير يدخلان في العلم وهكذا. واندراج جميع الأسماء الحسنى تحت اسم «الله جل جلاله» لاشتماله على جميع الصفات الإلهية.

وأصول هذه الأسماء كما وردت عن رسول الله صلى الله عليه وآله هي: «الله، الواحد، الأحد، الصمد، الأول، الآخر، السميع، البصير، القاهر، العلي، الأعلى، الباقي، البديع، البارئ، الأكرم، الظاهر، الباطن، الحي، الحكيم، العليم، الحليم، الحق، الحفيظ، الحسيب، الحميد، الخفي، الرب، الرحمن، الرحيم، الذاري، الرازق، الرقيب، الرؤوف، الرائي، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الجامع، الشهيد، الصادق، الصانع، الطاهر، العدل، العفو، الغفور،

---

١ - شرح أصول الكافي: ج٩، ص٣٧٢؛ بحار الأنوار: ج٥٨، ص١٢٩.

الغني، الغياث، الفاطر، الفرد، الفتاح، الفالق، القديم، الملك، القدوس، القوي، القريب، القيوم، القابض، الباسط ، قاضي الحاجات، المجيد، المولى، المنان، المحيط، المبين، المقيت، المصور، الكريم، الكبير، الكافي، كاشف الضر، الوتر، النور، الوهاب، الناصر، الواسع، الودود، الهادي، الوفي، الوكيل، الوارث، البر، الباعث، التواب، الجليل، الجواد، الخبير، الخالق، خير الناصرين، الديان، الشكور، العظيم، اللطيف، الشافي»[1].

ونلاحظ أنها تبتدئ من اسم الذات الجامع لجميع الصفات الكمالية وهو (الله) ثم الواحد الدال على التفرد في الوحدانية من حيث الوجود والذات وهو (الواحد الأحد) ثم فصلت هذا المعنى الجامع بطائفة من الأسماء الدالة على جملة كبيرة من صفاته الفعلية.

ونستخلص مما تقدم: وجود عدة خصوصيات للأسماء الحسنى:

الخصوصية الأولى: أن جميع الأسماء الحسنى تؤدي إلى حقيقة واحدة مشتركة بينها وهي التوحيد في الصفات وفي الأفعال؛ لأن كل فعل في الوجود ينسب إليه سبحانه من خلال اسم من أسمائه بشرط أن يكون الاسم لائقاً بكماله وجلاله، فالشجاع والعفيف والفقيه من الأسماء الحسنة ولكنها لا تليق بساحته تبارك وتعالى؛ لإنبائها عن خصوصية جسمانية لا تنفك عنها، ولعل هذا أحد أسباب وصف أسمائه بالحسنى لا الحسنة؛ لأن الذي يليق به سبحانه هو الأحسن لا الحسن وإن كان في نفسه كمالاً، ولكن بعض مراتب الكمال نسبتها إلى الباري نقص؛ لأنها من صفات المخلوق لا الخالق.

---

١ - انظر المصباح (للكفعمي): ص٣١٣.

الخصوصية الثانية: أن الأسماء قد تتفاوت في الخصوصيات والآثار والفاعلية في الوجود، وربما تدخل بعض الأسماء في حيطة اسم آخر أقوى تأثيراً كالسميع والبصير بالقياس إلى العالم، فإن تأثير العالم وخصوصياته الوجودية يشمل السمع والبصر، ومن هنا قسّموا الأسماء الإلهية إلى أسماء كلية وجزئية، وأرادوا من الأول ليس المعنى الفلسفي أو المنطقي، بل السعة الوجودية والتأثيرية، وأرادوا من الثاني ما يدخل تحت الأول في الفاعلية والتأثير، فمعيار التقسيم هنا ليس الكلي والجزئي الذهني الذي عليه يدور التقسيم الفلسفي، وإنما السعة والضيق في التأثير، وقد مر عليك أن المراد من الاسم ليس الوجود اللفظي ولا الذهني، بل الحقيقة الخارجية، وعلى هذا الأساس تكون العلاقة بين الأسماء علاقة النسبية والإضافة، فكل اسم قد يكون خاصاً بالنسبة لاسم وعاماً بالنسبة لاسم آخر، كالعلم مثلاً الذي هو خاص بالقياس إلى الحي، باعتبار أن العلم لازم الحياة، كما أن القدرة كذلك، فالعلم لازم خاص وعام بالقياس إلى السمع والبصر.

والكريم خاص بالقياس إلى الرحمن الرحيم، وعام بالقياس إلى الجواد والمعطي والرزاق وهكذا. نعم هذا كله بالقياس إلى صفات الفعل لا صفات الذات؛ لما عرفت من أن صفات الذات عين الذات لا تختلف عنها ولا تنفك.

الخصوصية الثالثة: أن الأسماء الحسنى بينها ترتب في المقام والرتبة كما عرفت، وينشأ هذا التفاوت من احد أمرين:

الأول: درجة الكاشفية عن حقيقة الصفات الإلهية.

والثاني: مستوى التأثير والخصوصية.

والاسم الذي يجمع الخصوصيتين معاً يكون هو الاسم الأعظم؛ لأنه الاسم الذي يجمع جميع خصوصيات الأسماء في الكاشفية والتأثير بحيث لا يفوته اسم من الأسماء، والعلاقة النسبية بين الأسماء التي تقدمت في الخصوصية الثانية تفرض أن يكون كل اسم أجمع لخصوصيات الأسماء التي دونه يكون أعظم بالقياس إليها، وهكذا حتى تنتهي المراتب إلى الاسم الأكبر الذي يسع وحده جميع الأسماء والخصوصيات الإلهية، ولا يوجد ما هو فوقه وأوسع منه، وهذا ما تؤكده النصوص الشريفة في الأدعية الواردة عنهم عليهم السلام؛ إذ ورد في الدعاء: «باسمك الأعظم الأعظم الأعظم العظيم» للإشارة إلى أن الأسماء على مراتب، فكل مجموعة من الأسماء ترجع إلى اسم واحد اجمع منها يكون هو الاسم الأعظم بالقياس إليها، أو العظيم كما ورد[1]، وإذا جمعت مجموعة من الأسماء العظمى إلى اسم أعظم منها كان هو الأعظم الأعظم، والاسم الذي يجمع كل هذه ولا يفوقه شيء في الرتبة وفي التأثير يكون هو الأعظم الأعظم الأعظم هذا كله مبني على أن الاسم الأعظم. يرجع إلى المراتب الكمالية لا التعيين والتعبد الشرعي.

وبهذا يتضح أن محمداً وآل محمد عليهم السلام هم أعظم الأسماء؛ لأن كل ما للأسماء من الخصوصيات والآثار جعلها الله سبحانه لهم عليهم السلام، فهم الاسم الأعظم الذي خلق به العرش والكرسي والأرواح وسائر الوجود بما أنهم أفضل وأشرف من خلق، وجعلهم وسائل الخلق وطريق الإفاضة، وهم مظاهر قدرته ووعاء مشيئته ومعدن علمه ومحال معرفته وأولياء العالم تكويناً

---

١ - المصباح (للكفعمي): ص٥٧٦؛ وانظر بحار الأنوار: ج٩٤، ص٢٢٠؛ جامع أحاديث الشيعة: ج١٢، ص٢٤٤؛ تهذيب الأحكام: ج٣، ص٩٦، ح٣٠.

وتشريعاً على ما ستعرف تفصيله، كما يتضح أن الملائكة بما لهم من مقامات ومراتب تشريفية وتدبيرية في الوجود هي خاضعة لهذا القانون والنظام، فهي مسخّرة لآل محمد عليهم السلام، مطيعة لهم، مؤتمرة بأوامرهم.

نعم هم مظهر الاسم الأعظم في عالم النور والملكوت قبل خلق الدنيا؛ إذ تؤكد الأخبار على أن أول ما خلق الله سبحانه نور المصطفى صلى الله عليه وآله، ثم نور علي وفاطمة والحسنين وسائر الأئمة عليهم السلام، وأن من أنوارهم خلق العرش والكرسي والقلم والملائكة، ثم الأرض والسماء والكواكب والأفلاك وهكذا، وهم بوجودهم الدنيوي وبمظهرهم الإنساني مظهر الاسم الأعظم في عالم الملك، وسيأتيك مزيد تفصيل عن هذه الحقيقة في الفصل الثالث إن شاء الله تعالى.

المطلب الثالث: في أصول أسماء الذات الإلهية

قد عرفت أن أصول الصفات الذاتية ثلاثة هي الحياة والعلم والقدرة، وكل صفات الجمال والجلال ترجع إليها، وبهذا الاعتبار يمكن أن تكون أصول أسمائه الحي العالم القادر؛ لما عرفت من أن الأسماء تقابل الصفات وتتفرع منها، سوى أنها تعود إلى الفعل بينما الصفات تعود إلى الذات.

ومن هنا سنتعرض إلى بيان معاني هذه الأسماء وشرح خصوصياتها وآثارها.

الاسم الأول: الحي

عرّفت الحياة في اللغة بأنها ضد الموت[1]، وتعرّف بالنمو والبقاء[2]، وفي علم الأحياء عرّفت بمجموع ما يشاهد في الحيوانات والنباتات من مميزات تفرق بينها وبين الجمادات، مثل التغذية والنمو والتناسل ونحو ذلك[3]. نعم تمتاز الحياة الحيوانية بالحس والشعور فتعطيها كمالاً أرقى من حياة النبات،

---

١ - معجم مقاييس اللغة: ص٢٧١، (حيي)؛ القاموس: ص١١٧٥، (حيا)؛ لسان العرب: ج١٤، ص٢١١، (حيا).

٢ - المعجم الوسيط: ج١، ص ٢١٣، (حيي).

٣ - المعجم الوسيط: ج١، ص ٢١٣، (حيي).

كما أن هناك حياة أرقى من حياة الحيوان، وهي امتلاك الحي قوة الإدراك العقلي، وهي سمة الحياة الإنسانية، وبهذا يتضح أن الحياة حقيقة مشككة لها مراتب متفاوتة في الكمال والنقص، وأعلى مراتبها هو الفعل الإرادي والإدراك، وأدنى مراتبها النمو والبقاء والرتبة المتوسطة هي الحس والشعور، ولذا تعد حياة الإنسان أكمل من حياة الحيوان، وهي أكمل من حياة النبات[١].

والحق أن الفعل والإدراك في جميع أصناف الموجودات موجود ولكن بتفاوت في الرتبة؛ إذ من المحقق عقلاً والمستفاد من النصوص أن كل شيء حي في الوجود حتى الجماد، إلاّ أن مرتبة الحياة تختلف من كائن لآخر بحسب نسبة العقل والإدراك.

هذا هو معنى الحياة لغة واصطلاحاً عند الطبيعيين، وأما عند الإلهيين فالحياة صفة ذاتية للباري عز وجل وصف نفسه بها بمثل قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾[٢] كما وصف فعله بالإحياء فإنه يحيي الموتى[٣]، وإنه جعل من الماء كل شيء حي[٤]، وقد اتفقت كلمتهم على حياة الباري وهو أمر قامت عليه ضرورة الفطرة والعقل وتواتر النصوص، ولكنهم اختلفوا في معنى الحياة على أقوال عديدة[٥] عمدتها ثلاثة:

---

١ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٢٦٨-٢٦٩، (حيي).

٢ - سورة البقرة: الآية ٢٥٥.

٣ - انظر سورة فصلت: الآية ٣٩.

٤ - انظر سورة الأنبياء: الآية ٣٠.

٥ - الحياة عند بعض الصوفية عبارة عن تجلي النفس وتنورها بالأنوار الإلهية. انظر التفسير الكبير: ◄

القول الأول: للاشاعرة، فقد ذهبوا إلى أنها صفة ثبوتية زائدة قائمة بذاته تعالى؛ لأجلها يصح أن يعلم ويقدر[1]، وهذا القول فرع قولهم بزيادة الصفات على الذات، فيرد عليه ما ورد على ذاك.

والقول الثاني: لجماعة من المعتزلة؛ إذ عرّفوا حياة الباري بعدم استحالة أن يقدر ويعلم[2]، وهو تعريف مجمل؛ لأن عدم الاستحالة يحتمل عدم الامتناع، فيكون معنى حياته أنه له قابلية الحياة لا فعليتها، ويحتمل وجوب الحياة باعتبار أن كل ما أمكن ثبوته للواجب فهو واجب الثبوت له، وحينئذ يكون تعريفهم للحياة بالمعنى السلبي غير وجيه، فإن التعريف بالوجود خير من العدم، وأن الحياة صفة جمال فلا يصح تعريفها بالنفي؛ لأن التعريف يجب أن يكون بالأجلى. هذا فضلاً عن أن مفهوم الحياة غير مفهوم العلم والقدرة وإن اتحدت بهما عيناً؛ بداهة أن الصفات على ثلاثة أقسام:

١ـ صفة حقيقية محضة كالحياة.

٢ـ صفة حقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة.

٣ـ صفة إضافية محضة كالخالقية والرازقية.

► تفسير الآية ٢٦٠ من سورة البقرة؛ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج١، ص٧٢٣؛ وبعضهم عرف حياته بما لا يصح عليه الموت. انظر بصائر ذوي التمييز: ج٢، ص٥١٣، بصيرة (٥٢).

١ - انظر كشف المراد: ص٣١٣؛ توضيح المراد: ص٤٥٤؛ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج١، ص٧٢٤.

٢ - كشف المراد: ص٣١٣؛ توضيح المراد: ص٤٥٤؛ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج١، ص٧٢٤.

والصفة الحقيقية المحضة معنى وجودي لا يتوقف ثبوته على شيء آخر غير تصور نفس الصفة، أمّا الحقيقية الإضافية فهي وإن كانت معنى وجودياً إلاّ أن تصوره يتوقف على تصور متعلقه، فالعلم لا يمكن تصوره من دون تصور المعلوم، وكذا القدرة؛ لأن مفهوم العلم والقدرة يتضمن المعلوم والمقدور، بخلاف الإضافية المحضة فإنها معان انتزاعية لا متأصلة لا تحصل في نفسها في الخارج إلاّ متقومة بمنشأ انتزاعها.

فتفسير الحياة بما لا يستحيل عليه العلم والقدرة يكون تعريفاً للمباين مفهوماً بالمباين، وهو خروج عن النهج المنطقي للتعريف الذي يقتضي التعريف بالمساوي المشترك في الجنس والفصل.

والقول الثالث: للحكماء؛ إذ عرّفوا الحي مفهوماً بالدرّاك الفعّال، وحكي عن ابن سينا أنه اكتفى بتعريفه بالدرّاك فقط ، وأما وجوداً ومصداقاً فعرفوا الحياة بالوجود، وبهذا الاعتبار قالوا: كل ما هو موجود فهو حي، وهذا التعريف متفرع عن قولهم بأصالة الوجود؛ إذ بناء على هذا المسلك فإن حقيقة كل صفة كمالية هو الوجود، وأينما تحقق الوجود تحققت شؤونه وآثاره ومنها الحياة[1]، ولا يخفى ما فيه من المحاذير التي تنتهي إلى تساوي الخالق والمخلوق في الصفة فضلاً عن الإشكال في وصفه بالدّراك؛ لما عرفت من عدم صحة تسميته بما لا يليق لما يوحي بالجسم والجسمانية أو بالمحدودية، والحق أن تعريف الحياة بالحد التام أو الناقص أمر في غاية الإشكال لسببين ذاتي وعرضي:

١ - انظر توضيح المراد: ص٤٥٥؛ درر الفوائد: ج٢، ص٦١-٦٢.

أما الذاتي فمن جهة أن الحياة لا جنس لها فلا فصل لها، أو من جهة عدم وجود ما هو أعرف من الحياة يصلح أن يكون مبيناً لها أو مفصّلاً لمعناها، فينتفي شرط التعريف الذي يفترض أن يكون المعرّف مساوياً أو أجلى من المعرَّف.

وأما العرضي فلشدة معروفية الحياة وبداهتها لدى كل عاقل، فالخوض في تعريفها يكون من قبيل تحصيل الحاصل، فبداهة معنى الحياة يمنع من تحديدها، ويجعلها من المفاهيم العصية على التعريف، نظير مفهوم الوجود ومفهوم العدد ونحو ذلك.

وأي تعريف يذكر لها فإنه لا يخلو من إشكالات، ومن هنا اكتفى جمع من المتأخرين بتعريفها بأبرز آثارها وخصوصياتها من باب الإشارة الإجمالية إلى الشيء والتعريف بالوجه لا بالحقيقة، فعرفها بعضهم بأنها صفة يتأتى معها العلم والقدرة[1]، وبعضهم منع من الخوض في كيفيتها، وعلّله بخروجها عن إدراك البشر؛ لأن المحدود لا يحيط باللامحدود[2]، بل يبدو من ثنايا الكثير من الكلمات الإقرار الصريح أو الضمني بهذا العجز، وحتى من عرّفها بالإدراك والفعل من الحكماء فإن تعريفه ليس حقيقياً، وإنما تعريف بالآثار والخصوصيات[3]، ونستنتج مما تقدم أمرين:

---

١ - انظر كشف المراد: ص٣١٣؛ حق اليقين: ص٥٢؛ درر الفوائد: ج٢، ص٦١-٦٢؛ الإلهيات (للسبحاني): ج١، ص١٥٧.

٢ - القول السديد: ص٢٧٩.

٣ - انظر الحكمة المتعالية: ج٦، ص٤١٣؛ نهاية الحكمة: ص٣٠٦-٣٠٧؛ تفسير الميزان: ج٢، ص٣٢١.

أحدهما: أن العقل الإنساني عاجز عن إدراك حقيقة الحياة الإلهية وكنهها، كما هو الحال في اكتناه حقيقة الذات، فلا محيص من الاكتفاء في معرفتها بآثارها وأبرز خصوصيتها.

ثانيهما: أن العلم والقدرة ملازمان للحياة ولا ينفكان عنها بحال، وهذا يؤكد عينية الصفات الذاتية حقيقة والاختلاف المفهومي، كما يؤكد أن الأسماء الإلهية بعضها يدخل في بعض من حيث السعة والإحاطة، ومن هنا استدل جماعة كالخاجة الطوسي والعلامة وغيرهما باقتضاء الضرورة ثبوت الحياة بسبب ثبوت العلم والقدرة، لأن الخاص يثبت العام بالضرورة[١].

وهذا ما يعضده العقل والنقل، أما العقل فمن جهة أنه سبحانه خلق الموجودات الحية بمراتب الحياة المختلفة، وهو ما يشهد به الوجدان، ويستحيل أن يكون معطي الشيء فاقداً له.

وأما النقل فالنصوص الكثيرة من الآيات والروايات التي تثبت الحياة له سبحانه، كقوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَيِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِۦ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَىِّ ٱلْقَيُّومِ﴾[٣] وكقول الباقر عليه السلام في بيان الصفات الإلهية: «إن الله نور لا ظلمة فيه، وعلم لا جهل فيه، وحياة لا موت فيه»[٤] وقريب منه ورد عن الرضا عليه السلام[٥]، وعن الإمام الكاظم عليه السلام قال:

١ - كشف المراد: ص٣١٣؛ نهاية الحكمة: ص٣٠٦-٣٠٧.

٢ - سورة الفرقان: الآية ٥٨.

٣ - سورة طه: الآية ١١١.

٤ - بحار الأنوار: ج٤، ص٨٤، ح١٨.

٥ - بحار الأنوار: ج٤، ص٨٤، ح١٧.

«إن الله لا إله إلاّ هو كان حياً بلا كيف .. كان عز وجل إلهاً حياً بلا حياة حادثة، بل هو حي لنفسه»[١].

ونلاحظ أن الإمام عليه السلام ينص على أن حياته تمام ذاته لا زائدة عليها، وأنها ليست حياة حادثة مكتسبة، بل هي من نفسه، وبذلك يظهر أن حياة الذات الإلهية ليست كحياة المخلوقين؛ لأنها تتمتع بخصوصيات ومزايا تليق بالشأن الربوبي، وأبرز هذه الخصوصيات ثلاث:

الخصوصية الأولى: أن الحياة صفة ذات، وهي الأصل الذي تنشأ منه الصفات الأصيلة كالعلم والقدرة؛ بداهة أن العلم والقدرة من أثارها بحسب الوجود والذهني وإن اتحدا معها في الوجود الخارجي، وقد مر عليك أن الأسماء الإلهية فيها ما هو عظيم وأعظم، وهو ما كان أوسع في الكمالات والحيطة الوجودية.

الخصوصية الثانية: أن حياة الباري عز وجل غير حياة الممكنات؛ لأنها حياة لا يعرفها الموت، ولا يطروها الضعف، وهي في عين الحال لا متناهية، بخلاف حياة الممكنات فهي قابلة للموت، ويطروها الضعف والفناء، كما أنها متناهية. نعم بعض الممكنات مما لا يعرفها الموت كحياة محمد وأل محمد عليهم السلام وحياة الملائكة، بل المستفاد من النصوص أن بعض أصناف الناس لا يموتون كالشهداء ونحوهم، وهذا لا يعني وجوبها؛ لأن حياة الممكن مهما بلغت فهي اكتسابية، ودوامها يكون بأمر الله وإذنه، فوجوب الحياة لها ناشئ من الغير وأما من حيث ذات الممكن فإنها مما تقبل الموت والحياة معاً، وأما

١ – التوحيد: ص١٤١.

حياة الباري فهي واجبة في نفسها، وهي ذاتية غير مكتسبة، ومن هنا فإنه لا يتصف بالحياة الحقيقية إلاّ هو؛ لأنها الحياة الوحيدة التي لا يطرأ عليها الموت لذاتها، بل نسبتها إليه بالوجوب الذاتي، وهي الحياة الوحيدة اللامتناهية.

ومن هنا قصر القرآن الحياة عليه سبحانه قصراً حقيقياً لا إضافياً في مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْحَىُّ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[1] ويؤكد هذه الحقيقة قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[2].

فإن المراد من الوجه هو الذات كما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع، ونسبة الهلكة إلى عموم الأشياء تفيد أن كل شيء غير الله سبحانه هالك بحسب مقتضاه الذاتي؛ لأن وجوده ليس من نفسه، وكذا حياته فلولا إفاضة الله سبحانه وإعطاؤه الوجود والحياة للأشياء لم يكن شيء من الممكنات موجوداً ولا حياً، وصيغة اسم الفاعل (هالك) يفيد ملازمة الهلكة للذوات الممكنة في جميع الحالات والأحوال.

الخصوصية الثالثة: أن اسمه سبحانه (الحي) هو الواسطة التي بواسطته يمكن بلوغ الكثير من المطالب المادية والمعنوية؛ لأن حياة كل شيء بحسبه، فالمواظبة على ذكره والتقرّب به إلى الله سبحانه من شأنه أن يزيد من إفاضة الخيرات والبركات على العبد في مختلف الشؤون، باعتبار أنه الاسم الجامع لصفات الذات وصفات الفعل، وعلى هذا فهو الاسم الأعظم في بعض مراتبه.

---

١ - سورة غافر: الآية ٦٥.

٢ - سورة القصص: الآية ٨٨.

الاسم الثاني: العالم

وصف الله سبحانه بالعالم، وأن علمه محيط بكل شيء، فلا تخفى عليه خافية في الوجود ظاهرة كانت أو باطنة، كبيرة كانت أو دقيقة، ومن عالم الشهادة كانت أو من عالم الغيب؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1] وقد اجمع الإلهيون على أن العلم من صفاته الذاتية الكمالية، وأن العالم من أسمائه، وإنما الاختلاف في معنى علمه وحدوده وكيفيته، وتحقيق الحال فيه يتم في أمور:

الأمر الأول: في حقيقة العلم الإلهي وأدلته

العلم في اللغة وفي العرف إدراك الشيء بحقيقته، وهو قسمان: بسيط يتم بإدراك ذات الشيء، ومركب ويتم بإدراك ثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه، وسمي مركبا لأنه يتقوم بإدراك الشيء والشيء الذي يراد ثبوته له أو نفيه عنه وإدراك العلاقة بينهما، وهو بالقياس إلى المعلوم قسمان: نظري وعملي، والأول هو ما تتحقق غاية العلم بإدراكه، ولذا عرّفوه بأنه إذا علم فقد كمل كالعلم بموجودات العالم، والثاني: هو ما تتحقق غاية العلم بالعمل به، كالعلم بحسن العدل وقبح الظلم، وإطلاق العلم على الخالق تبارك وتعالى باعتبار حضور الأشياء عنده، فلا يخفى عليه شيء منها[2]، وهو من الواضحات التي لا يمكن تعريفها بما هو أوضح منه، ولذ اكتفى بعضهم

---

١ - سورة المائدة: الآية ٩٧.

٢ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٥٨٠-٥٨١، (علم)؛ المعجم الوسيط: ج٢، ص٦٢٤، (علم)؛ وهو في الاصطلاح المنطقي: مجموع مسائل وأصول كلية يجمعها غرض واحد.

بتعريفه بنقيض الجهل[١]، وأما في الاصطلاح فقد ذكروا له تعاريف عديدة عمدتها تعريفان:

أحدهما: للحكماء، وهو حصول صورة الشيء في العقل، وتمثل ماهية المدرَك في نفس المدرِك[٢]، وبعضهم عرّفه بانعكاس الوجود العيني على الوجود الذهني لدى اتصال الإنسان بالخارج.

وواضح أنه تعريف ناقص؛ لأنه مقتصر على العلم الحصولي ولا يشمل الحضوري، كما أنه مبني على الإقرار بالوجود الذهني وهو محل خلاف بينهم، وأيضاً فإنه شامل للظن والجهل المركب والتقليد والشك والوهم[٣]، ووجه الخلل فيه ظاهر، ومن هنا صحح موقف الحكماء بعضهم بتعريفه بحضور المعلوم لدى العالم، فإن كان الحاضر[٤] صورة الشيء انطبق على التعريف ودخل العلم الحصولي فيه، وإن كان الحاضر نفس الشيء انطبق عليه، وكان العلم حضورياً.

وثانيهما: للمتكلمين، وهو اليقين، ويطلق أيضاً على التصوّر[٥]. هذا معنى العلم بمعناه العام، وأما بالنسبة لعلم الله سبحانه وكيفيته فقد استدل المتكلمون عليه بوجه واحد، وهو أنه تعالى فعل الأفعال المحكمة، وكل من كان كذلك فهو عالم. أما الصغرى فحسية؛ لأن آثار الحكمة والدقة والإتقان

---

١ - معجم مقاييس اللغة: ص٦٦٣، (علم)؛ لسان العرب: ج٢، ص٤١٧، (علم).

٢ - كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص١٢١٩-١٢٢٠.

٣ - درر الفوائد: ج٢، ص٢.

٤ - الإلهيات (للسبحاني): ج١، ص١١٠.

٥ - كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص١٢١٩-١٢٢٠.

في خلق العالم وصفاته وآثاره مشاهدة، وفي حديث توحيد المفضل تفاصيل كثيرة عن النظم والإتقان والاحكام في الخلق والتدبر رواها عن الصادق عليه السلام بما يغني عن مزيد البيان، وهو بحق يعد من أوضح الطرق وأقربها في معرفة الخالق وتوحيده[١].

وأما الكبرى فضرورية؛ لأن الضرورة قاضية بأن غير العالم يستحيل أن يفعل الأفعال المحكمة المتقنة، ويبني نظام الموجودات على هذا الإحكام والإتقان[٢]، والإحكام في الخلق هو كون المصنوع بحيث يترتب عليه ما أراده الصانع أن يترتب عليه من دون زيادة ونقصان، وكان على الحد الذي ينبغي أن يكون عليه[٣]، ويمكن أن يقرر لهم دليل آخر مبني على القدرة.

وتقريره: أنه تعالى قادر، وكل قادر فهو عالم؛ لأن القادر هو الذي لا يفعل إلاّ عن المشية والعناية، ولا يعقل أن يصدر الفعل عن مشية وعناية دون علم[٤].

وأما الحكماء فقد استدلوا له بوجوه عديدة عمدتها برهان التعلّق والاستناد. صغراه: أن كل موجود سواه ممكن وكبراه: أن كل ممكن مستند إليه فيكون عالماً به، سواء كان الممكن جزئياً كزيد أو كلياً كالإنسان، وسواء كان موجوداً قائماً بذاته كالجوهر أو عرضاً قائماً بغيره، وسواء كان موجوداً في الأعيان أو متعقلاً في الأذهان، وسواء كانت الصورة الذهنية صورة

---

١ - انظر بحار الأنوار: ج٣، ص ٥٧-١٥١.

٢ - انظر كشف المراد: ص٣٠٩؛ التوحيد: ص١٣٧، ح٩.

٣ - توضيح المراد: ص٤٤٣.

٤ - توضيح المراد: ص٤٤٢.

لأمر وجودي أو لأمر عدمي ممكن أو ممتنع؛ إذ لا يعزب عن علمه شيء من الممكنات، ولا من الممتنعات، وقد وصف هذا البرهان بأنه شريف قاطع[١].

ويمكن أن يقرر لهم هذا الدليل بوجه مبني على ملاحظة كمال الذات الإلهية.

وتقريره: أنه سبحانه وتعالى عالم بذاته، وكلما كان الشيء عالماً بذاته كان عالماً بمعلولاته؛ لأن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، وحيث إن كل ممكن معلول له بالمباشرة أو بالواسطة كان عالماً بكل ممكن[٢].

وتحرير الحق في المسألة يستدعي الإشارة إلى ثلاث حقائق:

الحقيقة الأولى: أن العلم الإلهي مما يأبى التعريف، وذلك لأحد سببين على سبيل البدل.

الأول: لأنه مفهوماً ومصداقاً من الحقائق المعروفة بالبداهة والوجدان، فيخرج موضوعاً عن غاية التعريف؛ لأن بالتعريف يتم إيضاح الغامض، أو تفصيل المجمل بذكر خصوصياته أو تعريف المجهول، وهذه الثلاثة منتفية عن العلم.

والثاني: لأن تعريف العلم يتوقف على معرفة العلم بمعرّفه قبل العلم؛ لأن بالتعريف يتوصل المعرّف من الأمر المعلوم إلى معرفة الأمر المجهول، فيتقوم تعريف العلم بالعلم، وهو دور صريح، ولعل من هنا أعرض جماعة من الحكماء المتأخرين عن تعريف مفهوم العلم أو مصداقه، وإنما اكتفوا

١ - كشف المراد: ص٣١١.

٢ - درر الفوائد: ج٢، ص٣؛ توضيح المراد: ص٤٤٤؛ القول السديد: ص٢٧٧.

بالبحث في خواصه وآثاره ككونه حقيقة مادية أو مجردة، وأنه صفة حقيقية أو ذات إضافة، وأن له قسمين هما الحصولي والحضوري، أو هو واحد فقط هو الحصولي، أم هو حضوري فقط وهكذا[١].

فالعلم من هذه الجهة يشبه الوجود عندهم؛ إذ لم يتعرضوا إلى إثبات أصل الوجود لأنه وجداني، ولم يتعرضوا إلى تعريفه لأنه بديهي يأبى التعريف حكمة أو حقيقة، وإنما أشاروا إلى أقسامه وخصوصياته، وهذا النهج مشهود في الآيات والروايات؛ إذ لم تتعرض إلى شرح حقيقة العلم، ولم تفصل في معناه، وإنما تعرضت إلى وجوده وآثاره، وهو حق؛ لأن العلم الإلهي من صفات الذات، وهو لا محدود، ويستحيل أن يحيط به المحدود، ومن هنا ذهب بعض المتكلمين إن التمسك بالكتاب والسنّة في اثبات علم الباري وقدرته وسائر صفاته وأفعاله؛ لأنه إذا ثبت عند العاقل صدق الرسول حصل له العلم بكل ما أخبر به، فتنتفي الحاجة إلى الأدلة العقلية.

نعم يستثنى منه إثبات الخالق؛ لأنه أصل ضروري عقلي تتفرع عنه سائر الأصول، وإثبات الخالق يكفي فيه الفطرة، ولذا قال ياسر أبو عمار رضوان الله عليهما لما سمع دعوة المصطفىﷺ: إن الذي يدعونا إليه هو الذي كان في قلبي[٢].

على أن أكثر الأدلة السمعية مشيرة إلى لطائف وبراهين عقلية ونظرية تهدي أهل العقول والفطرة السليمة إلى الحقيقة.

---

١ - انظر نهاية الحكمة: ص٢٣٦؛ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٢٢٠.
٢ - توضيح المراد: ص٤٤٢.

الحقيقة الثانية: أن العلم صفة كمال، بل هو أكمل صفة بعد الحياة يحبها الجميع بالفطرة، ويميل إلى تقمصها والتلبس بها، ويبغض ما يضادها وهو الجهل، ولو نسب صاحبها إلى الجهل أورثته الألم والشعور بالنقص، وهو من أصول صفات الذات الإلهية التي لا تنفك عنها بوجه من الوجوه، بل تصور انفكاكها عنها يخرجها عن الوجوب، ولذا ورد في رواية هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام: «العلم هو من كماله»[١].

ومن العلم تتفرّع الكثير من الصفات الكمالية والأسماء الأخرى كالسميع والبصير واللطيف والخبير والحسيب والرقيب ونحو ذلك.

الحقيقة الثالثة: المشهور بين المتكلمين والحكماء أن علم الله سبحانه بالأشياء علم حضوري لا حصولي، ومرادهم من الحضوري هو حضور المعلوم لدى العالم، إلاّ أن الحق أن علمه ليس كذلك، بل هو علم لدني شهودي إحاطي، ولا يصح أن يكون علمه حضورياً، وذلك لأسباب:

السبب الأول: أن العلم الحضوري لا يتناسب مع علم الباري عز وجل؛ لأن الحضور يوحي بتبعية العلم لحضور المعلوم، كما يوحي بوجوده وتقرره، فلولا ذلك لم يكن علم، وهذا يستلزم أن يكون علمه حادثاً، وتنص الأدلة السمعية على أن علمه بالأشياء قبل وجودها وحضورها كعلمه بها بعد وجودها، وأنه سبحانه شاهد وشهيد عليه على كل شيء.

السبب الثاني: أن العلم الحضوري يستلزم سلب العلم عن المعدومات والممتنعات ونحوها التي لا تقرر لها ولا حضور، بل يستلزم أن يكون

---

١ - التوحيد: ص١٣٤، ح٣؛ بحار الأنوار: ج٤، ص ٨٣، ح١٣.

الإنسان أعلم من خالقه؛ لأنه يعلم بالمعدوم والممتنع من خلال إحضار مفهومها في الذهن، والخالق منزه عن الوجود الذهني، بخلاف الشهود فإنه يصح أن يتعلق بها.

السبب الثالث: عدم وجود شاهد من النصوص المعتبرة يدل على أن علمه حضوري، بل المستفاد منها أن علمه لدني شهودي إحاطي، وقد مر عليك أن معرفة الصفات الإلهية منحصر طريقها بالأدلة السمعية لاستحالة معرفتها بغير ذلك، وكل ما قاله الحكماء والمتكلمون في ذلك فهو لا يعدو أن يكون ظناً أو جهلاً مركباً أبطله القرآن والسنّة، والقدر الذي أشار إليه القرآن هو أن علمه سبحانه لدني، وهو واسع ومحيط بكل شيء، ولا يغيب عنه شيء، وقال سبحانه: ﴿ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾[1] وحيث إن الرحمة صفة فعل كانت جهة صدورها العندية؛ إذ قال (من عندنا) بينما العلم صفة ذاتية وجهة تعلقه الذات؛ إذ قال: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ وفي ذلك إشارة إلى الفرق بين صفة الفعل وصفة الذات واللدن وإن كانت تتضمن الظرفية، وهي بمعنى عند، ولكنها تدل على الصفة الذاتية.

ومن هنا قال أهل اللغة: إن لدن ظرف مكان بمعنى عند، إلاّ أنه أقرب مكاناً من عند وأخص منه، فإن عند تقع على المكان وغيره[2]، ومن الواضح أن إضافتها إلى الباري يجردها عن صفة الظرفية المكانية أو الزمانية؛ لاستحالة نسبة ذلك إليه، وإنما يؤخذ منها معنى الإضافة والنسبة، والفعل أبعد عن

---

١ - سورة الكهف: الآية ٦٥.

٢ - لسان العرب: ج١٣، ص٣٨٤، (لدن)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٧٣٩، (لدن)؛ مجمع البحرين: ج٦، ص٣٠٨، (لدن).

الذات فيضاف بواسطة عند، وأما العلم فهو أخص بالذات فيضاف إليها بواسطة لدن.

وهذا ما يؤكده قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾[1] ومن الواضح أن الحكمة ملازمة للعلم الإلهي ولا تنفك عنه.

وتؤكد الآيات الشريفة أن للعلم الإلهي صفة أخرى غير صفة العينية، وهي أنه علم إحاطي لا محدود؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾[2] وفيها دلالة صريحة على أن العلم الإلهي يتقوم بالإحاطة بالأشياء، ومن الثابت في اللغة والعرف والحكمة أن لفظ الشيء أوسع مفهوم في الوجود، وينطبق على الحقائق الخارجية والذهنية والفرضية الاعتبارية، كما ينطبق على مفاهيم المعدومات والممتنعات، وكل ما يصدق عليه أنه شيء فهو سبحانه محيط به وشاهد عليه، ومن الواضح أن هذه الإحاطة ليست إحاطة الظرف بالمظروف، بل إحاطة العالم بالمعلوم كما قال سبحانه: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾[3].

كما أن الشهادة صفة العالم لا المعلوم، ومن هنا وصفه بالشهود، وإذ قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا﴾[4] وكان قد تكون تامة، والشهيد اسم فاعل، وفيه معنى الدوام والاستمرار، فتدل على علمه بالأشياء قبل وجودها لا بعنوان الحضور بل الشهود، والشهود هو الحضور

١ – سورة النمل: الآية ٦.
٢ – سورة النساء: الآية ١٢٦.
٣ – سورة الطلاق: الآية ١٢.
٤ – سورة النساء: الآية ٣٣.

للعالم لا للمعلوم، وفي اللغة عرف بها يشمل المشاهدة بالبصيرة[١] كما في اللغة والعرف، وربما تكون ناقصة فتفيد ذات المعنى؛ لأن الماضي في الاستعمالات الشرعية مجرد عن الزمان فيفيد تحقق الوقوع وثبوته في الواقع، ولازمه الدوام والاستمرار.

وفي آية أخرى يؤكد أنه صفة ذاتية للخالق وليس صفة فعل؛ إذ قال سبحانه: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾[٢] وهذا الشهود بمعنى العلم والحضور، فهو حاضر بذاته لذاته، ومن أسمائه تعالى (الشهيد) إذ قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾[٣] أي الذي لا يغيب عنه شيء، وبمقتضى منع الترادف والحضور واختلاف جهة التعلق في الأسماء فإن الشاهد إن اعتبر فيه العلم مطلقاً فهو العليم، وإذا أضيف إلى الأمور الباطنة فهو الخبير، وإذا أضيف إلى الأمور الظاهرة فهو الشهيد، وحيث إن علمه تعالى عين ذاته تكون خبرويته بالأشياء عين ذاته، وشهوده لها كذلك، وهذه جميعاً ترجع إلى علمه الذاتي من دون توقف على الحضور الوجودي المعلوم لديه كما يوحي به معنى الحضور في العلم الحضوري.

كما تؤكد الآيات الشريفة أن وصول الإنسان إلى حقيقة هذا العلم متعذر، والسرّ في ذلك هو عدم الإحاطة؛ إذ قال سبحانه: ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾[٤] نعم قد يفتح الباري لبعض أوليائه باباً إلى

١ – انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٤٦٥، (شهد).

٢ – سورة آل عمران: الآية ١٨.

٣ – سورة الحج: الآية ١٧.

٤ – سورة طه: الآية ١١٠.

هذا العلم فيطلعهم على علمه وسعته لا على حقيقة علمه؛ لأن المستحيل لا يصير ممكناً؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾[1].

والخلاصة: أن المستفاد من آيات الكتاب أن العلم الإلهي صفة ذاتية وهو عين الذات لا زائداً عليها ولا منفكاً عنها، كما أنه ناشئ من إحاطة الخالق بالمخلوق وشهوده له لا من حضور المخلوق لدى الخالق. نعم الإحاطة تتضمن الحضور فهي أوسع منه؛ لأنها تشمل الأشياء الموجودة وغير الموجودة والحاضرة والغائبة، فتفسير المشهور العلم الإلهي بالعلم الحضوري لا يساعد عليه دليل عقلي ولا نقلي، بل الدليل على خلافه، ففي خطبة لأمير المؤمنينعليه السلام: «قد علم السرائر، وخبر الضمائر، له الإحاطة بكل شيء، والغلبة لكل شيء، والقوة على كل شيء»[2].

وهذه الإحاطة قديمة أزلية قبل وجود الأشياء، ففي رواية الحسين بن بشار عن أبي الحسن الرضاعليه السلام قال: سألته: أيعلم الله الشيء الذي لم يكن لو كان كيف كان يكون أو لا يعلم إلاّ ما يكون؟ قالعليه السلام: «إن الله تعالى هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء ... فلم يزل الله عز وجل علمه سابقاً للأشياء قديماً قبل أن يخلقها، فتبارك الله ربنا وتعالى علواً كبيراً، خلق الأشياء وعلمه بها سابق لها كما شاء كذلك لم يزل ربنا عليماً سميعاً بصيراً»[3].

وفي رواية ابن مسكان قال: سألت أبا عبد اللهعليه السلام عن الله تبارك وتعالى أكان يعلم المكان قبل أن يخلق المكان أم علمه عندما خلقه وبعد ما خلقه؟

١ - سورة البقرة: الآية ٢٥٥.

٢ - نهج البلاغة: ج١، ص١٤٩، الخطبة ٨٦.

٣ - انظر التوحيد: ص١٣٧، ح٨؛ عيون أخبار الرضاعليه السلام: ج٢، ص١٠٨-١٠٩، ح٨.

فقال: «تعالى الله بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كوّنه، وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان»[١] وبذلك يظهر بطلان جملة من النظريات الأخرى في العلم الإلهي:

منها: نظرية الحكماء المشّائين كأبي نصر وأبي علي وبهمنيار الذين قالوا بأن علمه سبحانه بالأشياء حصولي، وعلمه بذاته حضوري، وعلى أساسه نفوا علمه سبحانه بالجزئيات بدعوى أنها حادثة متغيرة، فالعلم بها يستلزم حدوث علمه وتغيره[٢].

فإن اللدنية والإحاطة بالأشياء صفة ذاتية لا تتقوم بصور ذهنية ليستلزم المحذور المذكور، على أن هناك نكته غفل عنها في التمييز بين العلم بالتغيّر والمتغيّر وبين التغيّر بسبب العلم؛ إذ لا ملازمة بين العلم بالتغير وبين التغير بسبب تغير العلم، والظاهر أن اختلاط الأمرين وإعطاء حكم الثانية للأولى أوقعهم في الشبهة.

ومنها: نظرية الشيخ ابن سينا باستحالة تعلّق علمه سبحانه بالمفاهيم، بدعوى أن المفاهيم لابد وأن تكون موجودة في الخارج أو في الذهن حتى تعلم[٣]، وبطلانها ظاهر من جهة استنادها إلى توصيف علمه بالحصولي وبمقايسة علمه بعلم سائر المخلوقين، وقد عرفت أن علمه بالأشياء إحاطي قبل وجودها.

---

١ - التوحيد: ص١٣٧، ح٩.

٢ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج٢، ص١٢٢٥؛ نهاية الحكمة: ص٢٩١-٢٩٢؛ بحار الأنوار: ج٤، ص٨٥، ح٢٠.

٣ - انظر مجمع البحرين: ج٦، ص١٩٨، (علم)؛ العقائد الحقة: ص١٠٠.

ومنها: نظرية الجبرية من المتكلمين الذين قالوا بأنه لا يعلم بالمعصية؛ لأنه لو كان كذلك صار سبباً لوقوعها، ولو تخلفت لتبدل العلم جهلاً وهو محال، وبطلانها ظاهر؛ إذ إن العلم ليس علة لوقوع المعلوم، بل محيط وكاشف، وهو سبحانه عالم بأن العبد يختار المعصية بإرادته واختياره لا بجبر أو قهر، وعدم عصيان العبد لا يوجب تبدل العلم؛ لأن المحيط بالعبد وبأفعاله يعلم بجميع حالاته وأفعاله وعواقبه.

ومنها: نظرية الحكماء الاشراقيين الذين ذهبوا إلى أن علم الله سبحانه بما سواه واحد إجمالي يعلم بالأشياء كلها قبل إيجادها على وجه الإجمال[1]، وقد نسب هذا القول إلى أكثر المتأخرين[2]، ومرادهم من العلم الإجمالي ما يقابل العلم التفصيلي، وعليه فهي تنتهي إلى جعل العلم الإلهي في مرتبتين: مرتبة العلم الإجمالي وهي قبل إيجاد الأشياء، ومرتبة العلم التفصيلي بعد إيجادها، ويمكن تقريب هذهالفكرة بمثال المهندس الذي يرسم خريطة الدار فإنها في ذهنه حاضرة إجمالاً، فإذا وضعها على الورق وأوجدها يكون قد علم بتفاصيلها.

ووجه البطلان فيها ظاهر؛ لأنها تتنافى مع نظريتهم بالعلم الحضوري، فإن الحضور يستدعي أن يكون العلم تفصيلياً على كل حال، على أنه يستلزم الجهل بالماديات؛ لأنها غير حاضرة قبل إيجادها، وأيضاً فإنها تستلزم خلو الذات عن العلم التفصيلي قبل إيجاد الأشياء، ولازم ذلك نسبة الجهل إليه.

ومنها: نظرية المتصوّفة القائلين بالأعيان الثابتة قبل الوجود، ومرادهم

---

١ - الحكمة المتعالية: ج٦، ص٢٣٨، الفصل التاسع.

٢ - نهاية الحكمة: ص٢٣٨-٢٤٥.

منها الصور العلمية للعالم[١]، والتي هي عندهم عين الذات، وبها تعلق العلم الإلهي قبل الإيجاد، ونظرية المعتزلة المقاربة لهذه النظرية، حيث قالوا بوجود الثابتات الأزلية، ومرادهم أنها ثابتة بوجودها العيني لا العلمي، والثبوت العيني وقع في العدم، وهو الذي تعلّق به علمه تعالى قبل الإيجاد[٢]، وبطلانهما ظاهر أيضاً؛ لما في الأولى من تناقض صريح؛ لأنهم إن أرادوا أن العلم يتعلق بالصور لزمهم أن يكون علمه حصولياً، وقد عرفت بطلانه، وإن أرادوا أن الصور حاضرة لديه لزمهم أن تكون موجودة قبل وجودها.

ومثله يقال في النظرية الثانية على أن كلا النظريتين لا تستقيمان على مسلك أصالة المهية، فيلزمهما التناقض؛ لأن ثبوت المهية قبل الوجود يستلزم أن تكون موجودة وغير موجودة، سواء كان وجودها عينياً أو ذهنياً، وهناك إشكالات أخرى لا تخدم غرض البحث هنا.

والنتيجة الحاصلة من كل ما تقدم: هو أن علمه سبحانه بالأشياء علم لدني أزلي أبدي محيط بجميع الأشياء كلياتها وجزئياتها دلت على ذلك البراهين العقلية والأدلة النقلية؛ إذ وردت بهذا المعنى أكثر من مائة آية، وتواترت به الأخبار الشريفة[٣]، وعليه قامت ضرورة مذهب الإمامية، وهذا المقدار

---

١ - شرح فصوص الحكم (للقيصري): ص٤٤٨؛ شرح المنظومة: ج٢، ص٥٧٤، تعليقة (١١) للشيخ حسن زادة آملي.

٢ - شرح المنظومة (للسبزواري): ص١٦٥، ط حجرية؛ فصوص الحكم: ص٨٢، ص١٣٠؛ نهاية الحكمة: ص٢٩٢.

٣ - انظر بحار الأنوار: ج٤، ص٧٤، باب ٢ من أبواب العلم وكيفيته والآيات الواردة فيه؛ حق اليقين: ج١، ص٢٥.

من العلم هو الذي يتعيّن على العباد الإيمان به والإذعان إلى حقيقته، وأما الخوض في تفاصيله وكيفيته فهو خارج عن قدرتهم الإحاطية، فالامعان فيه لا يزيدهم إلاّ تحيّراً وتخرصاً كما تخرص به الحكماء والمتكلمون والمتصوفة وغيرهم.

الأمر الثاني: في مراتب العلم الإلهي

البحث في العلم الإلهي يقع من جهتين:

الجهة الأولى: في حقيقة علم الباري عز وجل بذاته.

الجهة الثانية: في علم الباري بمخلوقاته.

وهذا النحو من العلم هو الآخر يبحث من ثلاثة لحاظات: يتعلق الأول بعلم الباري بالأشياء قبل وجودها، ويتعلق الثاني بعلمه بها حين إيجادها، والثالث يتعلق بها بعد إيجادها.

وقد وقع الكلام بين أهل المعقول في الجهة الأولى من العلم، فأنكرها قوم بسبب شبهة حصلت لهم عجزوا عن حلها؛ لاعتمادهم فيها على عقولهم العاجزة وعدم رجوعهم إلى الوحي بنحويه، وأما الجهة الثانية فقد اتفقت كلمتهم على علمه سبحانه بالأشياء حين وجودها وبعده، واختلفوا في علمه بها قبل وجودها، وقد أسموه بالعلم الذاتي كاصطلاح خاص يميّزه عن العلم بالأشياء حين وجودها؛ وعبّروا عنه بالعلم الفعلي، وأرادوا به أن العلم في هذه الرتبة يكون سبباً لحدوث المعلوم ووجوده، وتحقيق الحال في هذه المراتب المذكورة والاعتقاد بها يتوقف على النظر في كل واحدة منها، ثم

عرضها على دلالة الآيات والروايات لتشخيص صحيحها من سقيمها.

ومن هنا سنكتفي بالبحث في ثلاث مسائل منها فقط ، وهي التي وقعت محوراً للبحث:

المسألة الأولى: في علم الله سبحانه بذاته

وهي من الحقائق البديهية التي لا تحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان؛ بداهة أن معطي العلم لا يكون فاقداً له، بل يمتلكه على أتم وأكمل وجه، وقد فسر الحكماء هذا العلم بالعلم الحضوري، باعتبار أن حضور ذاته لدى ذاته وعلمه بها من دون وساطة شيء في البين من الضروريات التي قياساتها معها[1].

إلاّ أن جماعة منهم أنكروا ذلك، وسبب إنكارهم يعود إلى شبهة عقلية نشأت من مقايسة علم الخالق بعلم المخلوق أوقعتهم في نسبة النقص إلى الخالق سبحانه؛ إذ قالوا إن العلم غير المعلوم، وإن العلم من الصفات ذوات الإضافة، فيتحقق بالإضافة بين العالم والمعلوم، وهذا يقتضي الاثنينية بينهما، فالقول بعلم الله بذاته يستلزم التناقض؛ لأن لازمه أن يكون عالماً ومعلوماً في وقت واحد، وهو أيضاً مناف لقاعدة أن العالم غير المعلوم، كما أنه خلف[2]، يوجب وتعدد القدماء، والشبهة باطلة من وجوه:

أحدها: أنها مبنية على العلم الحصولي؛ بداهة أن العلم بهذا المعنى صفة له

---

١ - انظر الحكمة المتعالية: ج٦، ص١٧٦.

٢ - انظر تلخيص المحصل (نقد المحصل) (للخاجة الطوسي): ص١٥٧؛ كشف المراد: ص٢٨٥؛ شرح القوشجي: ص٣١٣.

إضافة إلى الخارج، فيستلزم أن يكون العالم غير المعلوم، وقد عرفت أن هذا العلم أجنبي عن العلم الإلهي.

ثانيها: سلّمنا، إلاّ أن المغايرة هنا اعتبارية لا حقيقية، فإنه لا مانع من أن تكون الذات عالمة ومعلومة من حيثيتين فباعتبار انكشاف الذات للذات وحضورها الذاتي تسمى علماً، باعتبار كونها مكشوفة لدى الذات تسمى معلومة، وباعتبار كونها واقفة على ذاتها ومستحضرة لها تسمى عالمة، وذات الشيء ينطبق على علم الإنسان بنفسه، فإنه باعتبار استحضاره لنفسه يكون عالماً، وباعتبار حضور الذات لديه يكون علماً، وباعتبار انكشافها لديه تكون نفسه معلومة لديه، ومن هنا وجه العلامة الطوسي وجماعة من أهل المعقول علمه بذاته بالمغايرة الاعتبارية[١].

ثالثها: أن الشبهة بنيت على الخلط بين المفهوم والمصداق، فإن العلم والعالم والمعلوم بحسب المفهوم أمور متغايرة، ولكنها من حيث المصداق حقيقة واحدة، كما يقال في صفات الباري الذاتية التي هي عين ذاته، فإن الحياة والعلم والقدرة حقائق متباينة مفهومة، ولكنها بحسب التحقق والوجود الخارجي حقيقة واحدة، ولا مانع من أن يصدق عليه سبحانه أنه عالم باعتبار، وهو في عين الحال عين المعلوم، كما أنه عين العلم.

وهذا الجواب مما يقرّه العقل؛ لأن واهب الكمال ومفيضه لا يمكن أن يكون قاصراً عنه، ويشهد له الشرع، ففي رواية محمد بن سنان قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام هل كان الله عارفاً بنفسه قبل أن يخلق الخلق؟ قال:

١ - المصادر نفسها.

«نعم» قلت: يراها ويسمعها؟ قال: «ما كان محتاجاً إلى ذلك؛ لأنه لم يكن يسألها ولا يطلب منها، ونفسه هو وقدرته نافذة، فلا يحتاج أن يسمي نفسه، ولكنه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها»[١].

وفي رواية فضيل بن سكرة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك إن رأيت أن تعلّمني هل كان الله جل وجهه يعلم قبل أن يخلق الخلق أنه وحده؟ فقد أختلف مواليك فقال بعضهم: قد كان يعلم قبل أن يخلق شيئاً من خلقه، وقال بعضهم: إنما معنى يعلم يفعل، فهو اليوم يعلم أنه لا غيره قبل فعل الأشياء، فقالوا: إن أثبتنا أنه لم يزل عالماً بأنه لا غيره فقد أثبتنا معه غيره في أزليته؟ فكتب عليه السلام: «ما زال الله عالماً تبارك وتعالى ذكره»[٢].

وفي هذين الخبرين تفصيل واضح للآراء المختلفة في هذه المسألة ومنشأ الاختلاف فيها، ويستفاد من جواب الرضا والباقر عليهما السلام أن علمه عين ذاته، وهذه العينية لا يختلف فيها الحال بين أن يكون المعلوم نفسه أو غيره، وجوهر الشبهة يعود إلى الخلط بين علم الخالق وعلم المخلوق ومقايسة العلم الذاتي على العلم الحصولي الاكتسابي.

المسألة الثانية: في علم الخالق بالأشياء قبل إيجادها

وهي من المسائل التي كانت ولازالت مداراً للبحث والنقض والإبرام، وجوهر الخلاف يرجع إلى أمرين:

---

١ - بحار الأنوار: ج٤، ص٨٨، ح٢٦.

٢ - الكافي: ج١، ص١٠٨، ح٦.

أحدهما: كيف يمكن أن يتعلق العلم بالأشياء قبل وجودها.

ثانيهما: أن العلم المتعلق بها هل هو علم تفصيلي أم إجمالي؟

وقد اختلفت فيها الآراء اختلافاً كبيراً أرجعها بعضهم إلى سبعة مذاهب، وفي كل مذهب هناك عدة آراء[١]، وقد وصفها بعض المتأخرين بأنها من أغمض المسائل الحكمية، وقد بذل فيها كبار الفلاسفة والمتكلمين جهوداً وافرة لتبيينها، وعقدوا العديد من المقدمات والمباحث التمهيدية توطئة لحلها[٢]، والملحوظ أن العديد من هذه المقدمات والتمهيدات زادت المسألة غموضاً، وأوقعت أصحابها في المزيد من الهفوات أو التخرصات التي لا تنتهي إلى نتيجة مقنعة.

ومنشأ ذلك كله هو سعيهم للخوض في الحقيقة اللامحدودة بقدرات ووسائط محدودة، وكان الأجدر بمقام العلم والإيمان الإقرار بالعجز عن إدراك ذلك والاكتفاء بالمعرفة الإجمالية، والتسليم لما فصّله الكتاب والسنة؛ إذ نصا على أنه سبحانه عالم بكل شيء، ولا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء، ولا يفرق حال الأشياء عنده بين ما كان قبل وجودها أو بعد وجودها، وأن علمه بنحو تفصيلي لا إجمالي.

منها: قوله سبحانه: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا

١ - الحكمة المتعالية: ج٦، ص١٨٠ وما بعدها.

٢ - انظر الحكمة المتعالية: ج٦، ص١٦٩-٢٨٩؛ المبدأ والمعاد: ص٧٦-١٢٣.

يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ۝٥٩ وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾[1].

ومنها: قوله سبحانه: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ۚ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[2] وقد فصّلت السنّة بعض ذلك ببيان المصاديق؛ إذ ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ولا يعزب عنه عدد قطر الماء، ولا نجوم السماء، ولا سواقي الرياح في الهواء، ولا دبيب النمل على الصفا، ولا مقيل الذر في الليلة الظلماء، يعلم مساقط الأوراق وخفي طرف الأحداق»[3].

وفي خطبة أخرى: «يعلم عجيج الوحوش في الفلوات، ومعاصي العباد في الخلوات، واختلاف النينان (أي الحيتان) في البحار الغامرات، وتلاطم الماء بالرياح العاصفات»[4].

وفي أخرى: «قسم أرزاقهم، وأحصى آثارهم وأعمالهم وعدد أنفاسهم وخائنة أعينهم، وما تخفي صدورهم من الضمير، ومستقرهم ومستودعهم من الأرحام والظهور إلى أن تتناهى بهم الغايات»[5].

ونلاحظ أن جميع هذه النصوص تشترك في الدلالة على معنى واحد هو أن علمه سبحانه بالأشياء علم تفصيلي، ولا إشكال في ان هذا العلم متحقق

---

١ - سورة الأنعام: الآية ٥٩-٦٠.

٢ - سورة يونس: الآية ٦١.

٣ - نهج البلاغة: ج٢، ص٩٧-٩٨، الخطبة ١٧٨.

٤ - نهج البلاغة: ج٢، ص١٧٢، الخطبة ١٩٨.

٥ - نهج البلاغة: ج١، ص١٥٩، الخطبة ٩٠.

حين خلق الأشياء وبعدها، وإنما الخلاف في أن هذا العلم التفصيلي متحقق قبل خلقها أيضاً أم لا؟

ومن الواضح أن الجواب على مسلك الإمامية واضح؛ لأنهم يقولون بعينية الصفات للذات، وحيث إن العلم هو عين الذات فلا يختلف حال المخلوقات في علمه بين ما كان قبل وجودها أو بعده، وإنما الإشكال يرد على قول الاشاعرة والمعتزلة الذين ذهبوا إلى مغايرة الذات والصفات وزيادتها على الذات، كما يشكل على مسلك الحكماء القائلين بالعلم الحصولي والآخرين القائلين بالعلم الحضوري الذي يتقوم بحضور المعلوم لدى العالم.

ومن هنا اكتفت الأخبار الشريفة في بيان كيفية هذا العلم بإثبات العلم إلى الذات، ولم تفصّل بين ما كان قبل الإيجاد أو حينه أو بعده، مما يدل على أن العلم بالنسبة للجميع واحد.

ففي خبر أبي بصير قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم»[1] وقوله عليه السلام: «وقع العلم منه على المعلوم» يشير إلى أسبقية العلم على المعلوم، وأن المعلوم تابع للعلم وليس العكس.

وفي رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول: «كان الله عز وجل ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه»[2].

---

١ - الكافي: ج١، ص١٠٧، ح١.

٢ - الكافي: ج١، ص١٠٧، ح٢.

ويتضمن هذا النص الرد على دعوى من ذهب إلى عدم علمه سبحانه قبل الخلق، أو أن علمه بها علم إجمالي لا تفصيلي، وإنما يصبح تفصيلياً بعد خلقها.

وأصرح دلالة منها رواية أيوب بن نوح إذ كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عز وجل أكان يعلم الأشياء قبل أن خلق الأشياء وكونها أو لم يعلم ذلك حتى خلقها وأراد خلقها وتكوينها، فعلم ما خلق عندما خلق وما كوّن عندما كوّن؟ فوقّع بخطه: «لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعدما خلق الأشياء»[1] وفي رواية ابن حازم ما يقطع احتمال الإجمال، بل وذم المحتمل له. قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال: «لا، من قال هذا فأخزاه الله» قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس في علم الله؟ قال: «بلى، قبل أن يخلق الخلق»[2].

ولا يقتصر العلم بالممكن الذي له قابلية الوجود، بل حتى الممتنعات التي تأبى الوجود أو يستحيل عليها ذلك فإنها معلومة لديه، وهذا ما تؤكده رواية فتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: يعلم القديم الشيء الذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون؟ فأجابه عليه السلام بجملة من المصاديق المتنعة الواقعة تحت إحاطته العلمية فقال: «ويحك إن مسألتك لصعبة، أما سمعت الله يقول: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[3] وقوله:

---

١ - الكافي: ج١، ص١٠٧، ح٤.

٢ - بحار الأنوار: ج٤، ص٨٩، ح٢٩.

٣ - سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

﴿وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾[١] ... فقد علم الشيء الذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون»[٢] وقد مر عليك أن افتراض وجود الشريك للباري في نفسه ممتنع فضلاً عن تصوّره.

ومن مجموع هذه النصوص يتضح أن علم الله لا يقاس بعلم غيره، فإن علم غيره انفعالي؛ لأن العلم فيه تابع للمعلوم، ولا يحصل إلاّ بآلات توصل إلى إدراك المعلوم كالحس والصورة والحدس، فيكون العلم منفعلاً ونتيجة للمعلوم، بينما علمه سبحانه فعلي يكون فيه المعلوم تابعاً للعلم، وفي التقرر الخارجي يوجد المعلوم على طبق العلم متفرّعاً عنه، وهذا ما يؤكده قول أمير المؤمنين عليه السلام: «مبتدع الخلائق بعلمه»[٣] بناء على أن الباء فيه سببية، ومن الواضح أن سببية العلم تدل على أسبقيته على المعلوم وتقدمه عليه حقيقة ورتبة، وهذه خصوصية خاصة للعلم الإلهي لا تنطبق في غيره، ولكن حيث إن الكثير من مدارس أهل المعقول لم يلتفتوا إلى هذا التفريق الدقيق بين الأمرين وقعوا في شبهة إنكار العلم أو تحديده.

وهذا يؤكد ما ذكرناه غير مرة أن البحث الفلسفي والكلامي متأخر كثيراً في مجال التوحيد والمعرفة الإلهية عن الوحي ولطائفه العلمية والمعرفية، والنصوص المتقدمة تكفي شاهداً لما ذكرنا.

ومن هنا يجب على أهل المعرفة استكناه النقل وفهم التوحيد وخصوصياته

---

١ - سورة المؤمنون: الآية ٩١.

٢ - بحار الأنوار: ج٤، ص٨٢-٨٣، ح١٠.

٣ - نهج البلاغة: ج٢، ص١٣٣، الخطبة ١٩١.

وسائر مباحث أصول الدين من النص واتخاذ العقل آلة لفهم هذه النصوص وليس العكس. نعم قرّب الحكماء والمتكلمون هذا النحو من العلم إلى الأذهان ببعض البراهين العقلية عمدتها أربعة:

الأول: برهان البساطة، وهو مبني على دعوى أن بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها، وقد نص بعضهم على أنها من المطالب الشريفة التي لم يعلم بها إلاّ القليل النادر من أهل المعرفة[١]، والوجه في ذلك هو أنها لو لم تكن واجدة لكل الأشياء لتركبت من وجدان وفقدان وهو باطل، وقد عبّر عنه بالعلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، باعتبار أن المعلومات مهما كثرت وتفصّلت بحسب معانيها فهي بحسب وجودها موجودة بوجود واحد بسيط[٢]، ولم يعرف في الآيات والروايات دليل يشهد لهذا المدعى على أنه في نفسه باطل؛ لأنهم إن أرادوا أن بسيط الحقيقة كل الأشياء وجوداً حقيقياً لزم اتحاد العالم والمعلوم في الوجود، وهو متناقض لاستلزامه أن يكون الواجب ممكناً والممكن واجباً، إلى غير ذلك من توال باطلة، ولا نظن أنهم يقولون به؛ لأنهم يصرّحون بأنه ليس بشيء منها وإن أرادوا منه أنّ كل الأشياء علماً وإحاطة بمعنى أنه عالم بالأشياء ومحيط بها لا متحد بها فهو صحيح، إلا أنه يستلزم بطلان منطوق القاعدة المذكورة؛ إذ ينبغي تقييدها بالقول بأن بسيط الحقيقة عالم بكل الأشياء، ولا نظن أنهم قصدوا ذلك؛ لأن تعبيرهم أنه ليس بشيء منها لا يستقيم مع العلم بالشيء.

وإن أرادوا أنه عالم بمعاني الأشياء الكلية دون تفاصيلها كما قد يوحي

١ - انظر الحكمة المتعالية: ج٣، ص٤٠.

٢ - الحكمة المتعالية: ج٦، ص٢٦٩-٢٧١.

كلامهم بأنه بنحو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي باعتبار أن وجود الكلي كاشف عن وجود أفراده، فهو مستلزم لنسبة الجهل ومحدودية العلم إليه سبحانه.

وإن أرادوا أنه كل الأشياء باعتبار إحاطة قدرته وفيوضاته للأشياء بحقائقها ووجوداتها، والمفيض لابد وأن يعلم بالمفاض قبل إيجاده فهو صحيح في نفسه، لكنه لا يستقيم مع منطوق القاعدة؛ لأن القادر العالم بالمفاض ليس ذاته، بل مغاير له، فلا يصح أن يقال بأنه كل الأشياء، بل تعيّن أن يكون منطوقها أن بسيط الحقيقة مبدأ لكل الأشياء، ولا نظن أنهم يقولون بهذا أيضاً؛ لأن قولهم وليس بشيء منها ناظر إلى الوجود لا العلم.

والخلاصة: أن هذا البرهان في نفسه غير متصوّر على وجه صحيح، ولم يرد عليه شاهد من النقل، فالأجدر أن لا يعتمد كطريق لفهم المعنى الدقيق للعلم الإلهي.

والثاني: برهان الإفاضة، وهو ما يعبّر عنه بأن فاقد الشيء لا يعطيه.

وتقريره: أن الخالق تبارك وتعالى مفيض للعلم التفصيلي في الأشياء، كما أن علمه مبدأ لإفاضة الأشياء، فلا بد وأن يكون واجداً له لاستحالة أن يكون المعطي للشيء فاقداً له، وإلاّ لزم الخلف والتناقض.

وهذا البرهان تام في نفسه، وعليه شواهد نقلية، كما أنه يثبت الحقيقة بنحو مجمل، وهذا المقدار من المعرفة كاف؛ لما عرفت من استحالة الإحاطة بحقيقة الصفات الإلهية إلاّ بنحو المعرفة الإجمالية.

الثالث: برهان العلية، وهو مبني على قاعدة أن العلم بالعلة بما هي علة

ملازم للعلم بالمعلول بما هو معلول، ويمكن تقريبه بمثالين:

المثال الأول: الفلكي، فإنه يخبر عن الحوادث الكونية ووقوعها استناداً إلى علمه بأسبابها، فيكون علمه بالسبب مجتمعاً بالعلم بالمسبَّب في آن واحد.

المثال الثاني: الأستاذ الحاذق، فإنه ينظر إلى حالات تلامذته فيعلم بأن فلاناً منهم ناجح والآخر منهم فاشل بسبب علمه بأسباب النجاح في الأول وأسباب الفشل في الثاني، وهذا المعنى يتحقق في العلم الإلهي؛ لأن ذاته سبحانه سبب لوجود الأشياء، وهو عالم بذاته، فلابد وأن يكون عالماً بسببيتها للموجودات وتأثيرها بها[1]، وهذا البرهان أيضاً وجه آخر للبرهان السابق، ويرد عليه ما ورد على ذاك.

الرابع: برهان الإطلاق الوجودي.

وتقريره: أن وجود الباري سبحانه مطلق غير محدود، وغير المحدود محيط بكل محدود، ويستحيل سلب الإحاطة الوجودية بالأشياء الموجودة والمفترضة عنه لأن السلب ملازم للتركيب والمحدودية، وكذلك علمه فإنه غير محدود؛ لأنه صفة الذات، فلابد وأن يكون محيطاً بكل معلوم موجود بالعقل أو مفترض.

والخلاصة: أن علمه بذاته هو عين علمه بكل شيء؛ لأن ذلك هو مقتضى إطلاقه الوجودي والكمالي[2].

وهذا البرهان يقترب من برهان البساطة، فيرد عليه ما ورد على ذاك،

---

١ - انظر الحكمة المتعالية: ج٦، ٢٧٥؛ شرح المنظومة (قسم الفلسفة): ص١٦٤.

٢ - الحكمة المتعالية: ج٦، ص٢٧٠؛ وانظر الميزان في تفسير القرآن: ج١٣، ص٧٥-٧٦.

ونؤكد هنا الحقيقة التي لا زلنا نعززها بالشواهد والأدلة، وهي أن الإقرار بالقصور عن معرفة ما يتعلق بصفات الباري وشؤونه والاكتفاء بالإذعان وعقد القلب على ما هو واقع الوجود الإلهي وكمالاته أولى من الخوض في التفاصيل التي لا تزيد الباحث إلاّ تحيّراً أو تخبطاً أو خروجاً عن الصواب في العقيدة.

نعم يكفينا فيها ما دلت عليه النصوص من أنه سبحانه محيط علماً بالأشياء قبل وجودها، والعقل يقر بأن الخالق لابد وأن يعلم بالأشياء من جهة برهان الإفاضة أو العلية أو غير ذلك. أما كيفية هذا العلم وكيفية هذه الأشياء قبل الإيجاد، فهو أكبر من قدراتنا الذهنية.

المسألة الثالثة: علم الخالق سبحانه بالأشياء حين إيجادها

يعبّر أهل المعقول عن هذا النحو من العلم بالعلم الفعلي، ويراد به علم الخالق بالأشياء حين إيجادها، وبعضهم عبّر بعد إيجادها، والمعنى واحد، والمراد به العلم الذي يتعلق بالأشياء فيوجدها، كما يتعلق بمختلف حالاتها وأحوالها، وسبب تسميته بالعلم الفعلي هو أنه فعل الخالق، فالعلم هو الخلق، والمعلوم هو المخلوق، ومن الواضح أن فعل الله سبحانه يتصف بأنه مخلوق له، والمخلوق معلوم له، ولذا يلازم الخلق ولا ينفك عنه لكنه ليس من صفات الذات، بل صفات الفعل، وهذه سمة بارزة لاختلاف هذا العلم عن العلم بالذات الذي ضم المسألتين السابقتين.

ويمكن تقريبه إلى الذهن بعلم النفس الإنسانية بالصور، والمعاني الذهنية التي تستحضرها، فإن النفس قادرة على خلق الكثير من الصور في الذهن،

وهذه الصور معلومة ومخلوقة لها، وهي في عين الحال معلومة لها، فالصورة هي عين الخلق وعين العلم، والمغايرة اعتبارية، فإذا لوحظت من حيث وجودها بعد أن لم تكن يقال خلق، وإذا لوحظت حاضرة للنفس يقال لها علم؛ لأنّ العلم هو حضور المعلوم لدى العالم، ومن هنا ذهب أكثر أهل المعقول إلى أن العلم الإلهي بالأشياء حين وجودها وبعده علم حضوري، لأن مخلوقاته سبحانه حاضرة لديه فهو موجدها والعالم بها بلا حاجة إلى توسط واسطة كما في العلم الحصولي.

وبهذا يتضح أن دائرة العلم الحضوري لا تختص بعلم النفس بنفسها كما ذهب إليه الحكماء المشاؤون، بل يشمل علم العلة بمعلولاتها أيضاً كما قرره الاشراقيون، وارتضاه جملة المتأخرين والمعاصرين من أهل المعقول[١].

وقالوا بأن صفحة الأعيان إلى الله سبحانه كصفحة الأذهان للإنسان، فكما أن صور النفس الإنسانية مخلوقة ومعلومة للنفس كذلك الوجودات الحقيقية للأشياء مخلوقة ومعلومة للباري عز وجل في وقت واحد، ومن هذا التفصيل يتضح وجوه الفرق بين العلم الذاتي والعلم الفعلي، ويمكن تلخيصها في أربعة:

الأول: أن العلم الذاتي هو عين الذات، وهو من صفات الكمال الإلهي، بينما العلم الفعلي هو عين الفعل، وهو حادث وخارج عن الذات، ويرجع في حدوثه إلى القدرة والإرادة.

الثاني: أن العلم الذاتي لا متناه ولا محدود؛ لأنه عين الذات، بخلاف العلم

١ - انظر نهاية الحكمة: ص٢٦٠؛ الميزان في تفسير القرآن: ج٤، ص٢٨- ٢٩.

الفعلي فإنه عين الفعل، والفعل محدود ومتناه نظراً لمحدودية المخلوقات وتناهيها.

الثالث: أن العلم الذاتي لا يتغيّر، وهو ملازم للذات قبل الأشياء وبعدها، بينما العلم الفعلي متغيّر؛ لأنه حادث وتنطبق عليه سائر صفات الحادث.

الرابع: أن العلم الذاتي ثابت لا يتعدد في مراتبه، بل هو رتبة واحدة هي رتبة الذات؛ لأنه عينها، بخلاف العلم الفعلي فإنه يتعدد ويختلف بحسب تفاوت مراتب الخلق وتعددها؛ لتفاوت الخلق في المراتب الطولية أو العرضية.

وبهذا التفريق الدقيق بين قسمي العلم الإلهي تتضح حقيقة هامة في فهم معاني الآيات والروايات التي أشارت إلى العلم بصيغ مختلفة، فإن الملحوظ في الآيات أنها تارة عبّرت عن العلم بما يتوافق مع خصوصيات العلم الذاتي، وتارة عبّرت عنه بما يتوافق مع العلم الفعلي، وقد أوقع ذلك المفسرين وأهل الكلام في اضطراب كبير في توجيه هذه الآيات، إلاّ أن الالتفات إلى أن العلم الإلهي قسمان ذاتي وفعلي يحل هذه المعضلة.

ويمكن توضيح ذلك ببعض الأمثلة:

منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾[1] وهو دال على أن الله سبحانه يعلم بالأشياء قبل وجودها، وهذا ما لا يستقيم إلاّ إذا كان علمه ذاتياً، ومثله يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ عَلَّـٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾[2] فإن الغيوب تشمل ما قبل الوجود وما بعده.

---

١ - سورة النساء: الآية ٣٢.

٢ - سورة التوبة: الآية ٧٨.

ولكن إذا لاحظنا دلالة قوله تعالى: ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ﴾[١] فإنها ظاهرة في أن العلم حادث، ومثله يقال في دلالة قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ﴾[٣] وتوجه هذه الآيات الظاهرة في حدوث العلم بالفعل الإلهي، فيحمل العلم في الآيات الثلاث الأولى على الإظهار، وهو نوع من التصرّف في الكلمة يوجب إطلاق لفظ العلم على الفعل، أو هو اصطلاح قرآني خاص؛ إذ اطلق لفظ العلم على الفعل، وقد استنتجه أهل المعقول وأطلقوه عنواناً للفعل الإلهي من باب الحقيقة العرفية الخاصة.

ومن هذه النتيجة نتوصل إلى حقيقتين هامتين:

الحقيقة الأولى: أن الكثير من الشبهات المثارة حول العلم الإلهي كالبداء والقضاء والقدر ونحوها من حقائق دقيقة ناشئة من الخلط بين العلم الذاتي والفعلي كما يتضح ذلك من خلال استعراض حقيقة الفعل الإلهي وتفاصيله.

الحقيقة الثانية: أن الآيات القرآنية وصفت العلم الذاتي بالغيب، بينما وصفت العلم الفعلي بأوصاف مختلفة، فتارة وصفته بالكتاب المبين، وتارة بالكتاب المكنون، وتارة باللوح المحفوظ ، وتارة أم الكتاب، وتارة لوح المحو والإثبات ونحو ذلك، وكل وصف منها ناظر إلى رتبة من مراتب العلم الفعلي ومقاماته؛ لما عرفت من أن هذا العلم يعود إلى الفعل الإلهي، والفعل

١ – سورة الأنفال: الآية ٦٦.

٢ – سورة محمد: الآية ٣١.

٣ – سورة الحديد: الآية ٢٥.

متغير، وله مراتب عديدة بحسب مراتب الخلق، ويشهد لأصل التقسيم قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[1] وفيه دلالة على أن العلم قسمان: علم عبر عنه بالغيب وبيده سبحانه مفاتحه، ولا يعلمه إلاّ هو سبحانه، وفيه إشارة إلى الشهود المطلق للغيب و حضور الأشياء لديه قبل وجودها، والتعبير بالعندية في قوله (وعنده) يشير إلى أن هذا العلم من مختصاته، وذلك ليس إلاّ العلم الذاتي، ولعل التعبير بالمفاتح دون المفاتيح يشير إلى هذه الجهة.

فإن مفاتح جمع مفتح - بفتح الميم - وهو المخزن، والجمع مخازن، والمعنى عنده مخازن الغيب، ومن الواضح أن لهذه المخازن مفاتح ومفاتيح، كما أن للعلوم مخازن وطرق يطلع عليها من توفرت فيه الأهلية، لأن التعليم من الإفاضة، وهي تنزل على قدر الاستعداد كما قال سبحانه: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[2] وإنما يعبر عن العلم بالغيب ليس بلحاظ العالم سبحانه، بل إما بلحاظ حالتها قبل وجودها وإشراق نور الوجود عليها، أو بلحاظ علم الناس ومداركهم، فإن مدركاتهم بعضها محسوسة وحاضرة لديهم، وبعضها غائبة عنهم، فكل معلوم يجهلونه أو لا يدركونه يكون غيباً بالنسبة إليهم، وأما بالنسبة للخالق فكل شيء حاضر لديه فالغيب والشهود يطلقان بلحاظ افهام المخاطبين.

وعلم آخر في مقابل الغيب يتعلق بالحوادث وما يقع في البر والبحر

١ - سورة الأنعام: الآية٥٩.

٢ - سورة الحجر: الآية ٢١.

صغيراً كان أو كبيراً في ليل أو نهار، بل كل رطب ويابس مجموع في كتاب مبين، وهذا النحو من العلم محدود مجموع ومخزون في كتاب، وهو كتاب التكوين الحاضر لديه سبحانه، وهذا ينطبق على العلم الفعلي، وقد وصف الكتاب بالمبين للإشارة إلى أمرين:

أحدهما: أن الكتاب جامع للحقائق وهو محيط بها، وهذه صفة العلم.

وثانيهما: أنه ظاهر بنفسه ومظهر لغيره على الدوام كما تقتضيه صيغة اسم الفاعل، وهذه صفة العلم الفعلي، والإثبات بعد النفي قرينة تدل على شمولية العلم وإحاطته بكل شيء.

كما أن في قوله: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ﴾[١] دلالة صريحة على علمه بالجزيئات مهما كثرت وتبدلت وبه تبطل نظرية الحكماء المنكرين لعلمه بالجزئيات.

ومن مراتب العلم الفعلي بالجزئيات اللوح المحفوظ ، وهي المرتبة التي تجتمع فيها علوم القرآن ومعارفه؛ إذ قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾[٢] والظاهر أن في هذه الرتبة تجتمع تفاصيل العلم، وتقابلها رتبة أخرى جمعت فيها أصول علوم القرآن والتي منها تؤخذ التفاصيل عبّر عنها بأم الكتاب؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾[٣] وهذا العلم لا يتبدل، ولكن إذا نزل إلى الوجود فإنه يقبل التبديل بحسب

---

١ - سورة الأنعام: الآية ٥٩.

٢ - سورة البروج: الآية ٢١-٢٢.

٣ - سورة الزخرف: الآية ٤.

مصالح الخلق والإيجاد، وقد عبّر عنه بالمحو والإثبات؛ إذ قال سبحانه: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1] ومن الواضح أن تبدل العلم هنا باعتبار تبدل الحوادث، وحيث إنه من صفات الفعل فلا يضر بعلم الباري عز وجل، كما هو الحال في سائر صفات الفعل الإلهي، وبه يرتفع إشكال البداء موضوعاً.

والحاصل: أن كتاب الوجود هو من حيث نسبته إلى القدرة والوجود يسمى الخلق، ومن حيث نسبته إلى حضوره لديه يسمّى علماً، وقد وصفه الباري عز وجل بالكتاب المبين للإشارة إلى أبرز خصائصه وهي:

١ـ أنه جامع لكل شيء مهما كبر أو صغر، فلا رطب ولا يابس إلاّ وقد جمع فيه.

٢ـ أنه محيط بكل هذه الأشياء ومشتمل على دقائقها وحدودها وتفاصيلها.

٣ـ أن هذا العلم لا يطاله شيء من الخطأ أو النسيان أو الغفلة؛ لأن كل شيء حادث ويحدث وسيحدث هو في حيطته وفي سعته.

٤ـ أن أصل الكتاب ثابت لا يزول ولا يتغير، والذي تتغير تفاصيل الأشياء وحدودها؛ لأن التغيير والتبديل يعود إلى قدرته وهي عين العلم، وكلاهما عين الذات، وبهذا يتضح أن العلم الفعلي في أصله ومنشأه يعود إلى العلم الذاتي.

الأمر الثالث: خصائص العلم الإلهي

إن العلم الإلهي لا يقاس بغيره بأي وجه من الوجوه، كما أنه يتسم

---

١ - سورة الرعد: الآية ٣٩.

بمزايا وخصوصيات تتناسب مع مقام الربوبية، والباحث مهما توغل في معرفة حقيقة هذا العلم فإنه لا يصل إلى واقعه، والواجب العقلي والشرعي يفرضان عليه أن يتوقف على حدود قدرته، والاكتفاء ببعض المعرفة الإجمالية فيه، استناداً إلى بعض الوجوه العقلية وما يستفاد من الأدلة النقلية في حدود مداركنا وإدراكاتنا. نعم يمكن تلخيص أبرز خصوصيات هذا العلم في ست:

الخصوصية الأولى: أنه غير متناه، وهذه من القضايا الواضحة التي تعد قياساتها معها، وذلك لأن العلم عين الذات والذات غير متناهية فلابد وأن يكون غير متناه، وهذا ما نص عليه قول الصادق عليه السلام، حيث قال أحدهم: الحمد لله منتهى علمه، فقال عليه السلام: «لا تقل ذلك فإنه ليس لعلمه منتهى»[١] وقريب منه ورد عن أبي الحسن عليه السلام إذ قال: «لا تقولن: منتهى علمه فليس لعلمه منتهى، ولكن قل: منتهى رضاه»[٢].

ووجه الفرق بين العلم فليس له منتهى بينما الرضا فله منتهى، هو أن العلم من صفات الذات بينما الرضا من صفات الفعل، وقد مر عليك أن صفات الفعل حادثة محدودة، ورضاه لا يكون بحالة انفعالية نفسانية كما يحدث في الحقائق الجسمانية، وإنما بإظهار أثر رضاه على عبده بالرحمة والرزق والتوفيق ونحوها من مظاهر الحب والرضا، ويقابله الغضب بإظهار أثر ذلك على العبد بسلب التوفيق والشقاء النفسي حسب قاعدة خذ الغايات واترك المبادي.

---

١ - بحار الأنوار: ج٤، ص٨٣، ح١١.

٢ - الكافي: ج١، ص١٠٧، ح٣.

الخصوصية الثانية: أنه لا يتبدل ولا يتغير. نعم ما يتغير المعلوم دون العلم، وتغيّره واقع في حيطة العلم قبل الإيجاد وبعده، وهذه الخصوصية تبطل نظرية الحكماء المنكرين لعلمه سبحانه بالجزئيات، كما تبطل ما نسب إلى الشيعة من القول بالبداء، بمعنى ظهور ما كان مجهولاً؛ لوضوح أن ما يقع فيه التبدل والمحو والإثبات هو الإظهار والإيجاد لا الظهور.

الخصوصية الثالثة: أنه علم أزلي شهودي. وذهب أكثر أهل المعقول إلى انه علم حضوري في مقابل الحصولي، ويتقوّم العلم الحصولي بثلاثة أطراف هي العالم والمعلوم وواسطة العلم كالصور الذهنية، ولذا يقبل الخطأ والصواب؛ لأنه يتوقف على مطابقة الصورة الذهنية لواقع المعلوم، بينما يتقوم العلم الحضوري بطرفين فقط هما العالم والمعلوم، ولا يتوقف على وجود واسطة للعلم، لتقومّه بحضور المعلوم لدى العالم، ويمكن تعقل العلم بالأشياء حضورياً بعد وجودها.

كما يمكن تعقّل العلم الحصولي بها، وأما العلم بها قبل إيجادها فلا إشكال في استحالة تعقل العلم الحصولي بها؛ لما عرفت من أنه يتقوم بالواسطة في العلم، وهي الصور الذهنية، وهي من مختصات الوجود الممكن لا الواجب، فينحصر العلم بها بالعلم الحضوري، ومن هنا وقع الإشكال في إمكان تعقل العلم بها، وهي لم توجد بعد، وليست حاضرة لدى العالم، وقد عرفت أن العلم الحضوري يتقوم بالحضور، ويتأكد هذا الإشكال على مسلك الأشاعرة القائلين بزيادة الصفات على الذات؛ لأن تجرد الذات عن العلم يوجب السؤال عن كيفية العلم وأنه تم بالحصول أو بالحضور، والكل ممتنع.

ولكن على مسلك القائلين بعينية الذات والصفات فيمكنهم أن يوجهوا المسألة بأن علمه بالأشياء عين ذاته، وعلمه بذاته حضوري، والأشياء جميعاً حاضرة لذاته غير غائبة عنها، باعتبار بساطته أو عليته لها، أو إفاضته أو سعته الوجودية ونحو ذلك من وجوه وجّهوا بها علمه بالأشياء قبل وجودها.

وأما على مسلكنا الذي فسرنا به العلم الإلهي بالعلم اللدني الشهودي فلا نحتاج إلى البرهنة المذكورة لتوجيه العلم، بل يكفي شهادته الذاتية في العلم، والوجود لا يتوقف على الحضور، بل ذاته وشهادته هي العلم بكل شيء، وأما التقرر الخارجي للمعلوم فهذه رتبة الوجود لا الشهود.

الخصوصية الرابعة: أنه علم تفصيلي لا إجمالي وهذا ما يقتضيه الدليل العقلي والنقلي كما عرفت تفصيله، ولا يفترق ذلك بين ما كان قبل إيجاد الأشياء أو بعدها؛ بداهة أن العلم الإجمالي يتسم في نفسه بالغموض والجهل، وفي متعلقه بالتردد والشك، وكلاهما لا يليقان بمقامه سبحانه، وبذلك تبطل نظرية الإشراقيين ومن تبعهم.

كما أنه ليس علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيلي كما ذهب إليه صدر الدين الشيرازي والحكماء الذين يتبعونه، وأشادوا بها[1]؛ إذ فسروا العلم التفصيلي بالمركب والإجمالي بالبسيط ، فدفعاً لشبهة التركيب قالوا بأنه علم بسيط ، وفي عين الحال مفصل، فإن هذا من التناقض بأي معنى أخذ الإجمال والتفصيل، كما أنه لا شاهد عليه. نعم إذا أريد منه أن إدراكنا لهذا العلم يكون بنحو الإجمال وفي عين الحال نعلم بأن علمه يتعلق بالتفاصيل ويحيط

١ - تعليقة على نهاية الحكمة (لمصباح اليزدي): ص٤٤٢.

بها فهذا سديد، لكنه لا يرجع إلى علم الباري، بل علمنا بعلمه سبحانه.

وهذا أمر أكدناه غير مرة استناداً إلى النقل، ومنه ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «فلسنا نعلم كنه عظمتك إلاّ أنا نعلم أنك حي قيوم لا تأخذك سنة ولا نوم»[1] وبه شهد الأعاظم من العلماء، ومنها ما ورد عن الشيخ البهائي رحمه الله، حيث قال:

المليّون والحكماء متفقون على أن علمه تعالى محيط بجميع المعلومات كليتها وجزئيتها، وليس بارتسام صورة مساوية للمعلوم، بل هو حضوري، فالأشياء بأنفسها حاضرة منكشفة لديه جل وعلا، والإشكال هنا مشهور، فإن حضور المعدومات بل الممتنعات لديه طور وراء طور العقل، وتصوره صعب، والحق أنا نعلم أنه عالم بتلك الأشياء؛ لأنها معلولة لذاته، لكنا لا نعلم كيفية ذلك العلم، ولا استنكاف لأحد من الجهل بذلك؛ لأن علمه عين ذاته، وكيف لا يستنكف من الجهل بذاته ويستنكف من الجهل بكيفية العلم الذي هو عين ذاته؟ فلا معنى بعد الاعتراف بالعجز عن تعقل الذات، وسد هذا الباب بالكلية؛ لأن يطمع في التسلق إلى معرفة ما هو عين ما قد سد دونه الباب، وحارت فيه الألباب، وضرب بيننا وبينه ألف حجاب»[2].

ويتحصل أن علمنا بكيفية علمه سبحانه يدور بين ثلاثة خيارات:

الأول: المعرفة التفصيلية له، وهو أمر محال لاستحالة إحاطة المحدود

١ - نهج البلاغة: ج٢، ص٥٥، الخطبة ١٦٠.

٢ - انظر كشكول البهائي: ص٥١٤؛ وانظر حق اليقين: ص٤٦.

باللامحدود، فلو أمعن العبد في الوصول إليه فإنه يضل عن الطريق القويم للمعرفة؛ لقصوره الذاتي عنها.

والثاني: الإقرار بالعجز التام عن المعرفة، وهو جهل مناف للعقل والنقل الذي ينفي في كثير من آياته ورواياته بعض مظاهر العلم، وينبغي أن يأبى المؤمن عن مثل هذا الجهل.

والثالث: المعرفة الإجمالية، وهو أمر ممكن عقلاً وواقع خارجاً إذا استند فيه العبد إلى ما ورد به النقل وحكم به العقل.

الخصوصية الخامسة: أنه عين الحكمة

الحكمة: إصابة الحق بالعلم والعقل، والحكمة من الله سبحانه معرفة الأشياء على ما هي عليها، وإيجادها على غاية الإحكام[١]، ومن هنا قرن الباري عز وجل علمه بالحكمة فقال سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[٢] وللحكمة مراتب عمدتها مرتبتان:

الأولى: معرفة الأشياء على ما هي عليها قبل وبعد وجودها، وهي هنا من العلم، ويقابلها الجهل، فالحكمة هنا صفة العليم، ويراد بها علمه الأزلي الدائم الذي لا يتصور زواله المطابق التام للمعلوم من دون خفاء أو شبهة أو اختلاف.

والثانية: وضع الأشياء في محلها، ويقابلها الظلم والسفه[٣]، والأضداد

---

١ – مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٢٤٩، (حكم).

٢ – سورة الحج: الآية ٥٢.

٣ – كشف المراد: ص٣٢٦؛ القول السديد: ص٢٨٩.

الثلاثة تتنافى مع كماله سبحانه فيجب سلبها عنه، والفرق بين المرتبتين أن الأولى من صفات الذات بينما الثانية من صفات الفعل، وترجع إلى العلم والقدرة والغنى، وببركة هذه الحكمة انتظم الوجود، وسار كل مخلوق إلى غايته، وترتبت عليه آثاره وخصائصه، وقد فصل ذلك الإمام الصادقعليه السلام بما يبهر العقول[١]، فالعلم الإلهي في مرتبته الذاتية هو عين الحكمة، وكذا في مرتبته الفعلية، فعلمه بمرتبتيه اعطى الوجود كماله وغايته وآثاره، فلا ظلم ولا سفه ولا جهل، بل كل شيء فيه موزون وميسّر لما خلق كما وردت به النصوص.

الخصوصية السادسة: أنه عين السمع والبصر

وهذه الخصوصية تثبت للعلم الإلهي بناء على القول المشهور بين أهل المعقول؛ إذ تواترت النصوص القرآنية والروائية على وصفه سبحانه بالسميع والبصير، وقد تلازم ذكر الوصفين معاً في الغالب؛ إذ قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[٢] وقال عز وجل: ﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾[٣] وقال جل وعلا: ﴿فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[٤] والملحوظ أن السمع غالباً ما يذكر متقدماً على البصر، والحكمة في ذلك تعود إلى وجوه:

منها: أن السمع أنسب بمقام الربوبية من مقام البصر؛ لأن السمع يتضمن إدراك المخلوق والاستماع لدعائه والاستجابة له، فتقديم الذكر يتضمن لطفاً

١ - انظر حق اليقين: ص٤٧.
٢ - سورة الشورى: الآية ١١.
٣ - سورة المجادلة: الآية ١.
٤ - سورة النساء: الآية ١٣٤.

ورحمة بالعباد؛ لأن السميع يحث العباد نحو الطاعة والدعاء والالتجاء إليه سبحانه، بينما البصير يحذرهم من المخالفة.

ومنها: أن السمع أقرب إلى الذات من البصر في الفهم العقلي؛ لأن البصر من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، فلا يمكن تصوره دون تصور المبصر، بينما يمكن تصور السمع دون وجود المسموع، وحيث إن الآيات في مقام إفهام الإنسان بالصفات الإلهية تبتدئ بالأقوى في نظره.

ومنها: أن السمع أقرب إلى غرض الباري من الخلق تكويناً وتشريعاً؛ لأن السمع يتضمن إدراك فعل العبد في أصول دينه وفروعه؛ لأن فعل العقائد يتجلى في الأقوال، والكثير من الطاعات والعبادات تظهر بالأقوال أيضاً من قراءة ودعاء وذكر، بينما البصر يتعلق بإدراك فعله في الفروع، فالسمع أوسع من البصر مفهوماً وإن اتحد معه مصداقاً نظير العدالة والورع.

وربما يقال بأن مدارك الإنسان تبدأ بالسمع ثم يعززها البصر بما يشهد من صفات وآثار، ولعل من هنا كان أول حاسة يخلقها الباري في تكوينه السمع؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ﴾[1] وفي مورد المساءلة والحساب قدم السمع أيضاً؛ إذ قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا﴾[2] فذكر ما هو الأقوى عند الإنسان أولاً؛ لأنه أقرب إلى إدراكه وفهمه، والوجوه المذكورة غير مانعة الجمع.

---

١ - سورة النحل: الآية ٧٨.

٢ - سورة الإسراء: الآية ٣٦.

ولا يخفى أنها جميعاً ترجع إلى الذوق أو الحكمة العقلية، ويتعذر إقامة البرهان عليها، ولكن حيث إن الكبرى القاضية بأن كلام الباري لابد وأن يتطابق مع الأغراض وموازين الحكمة كان لابد من توجيهه لتقديم السمع على البصر، وكيف كان فتفصيل حقيقة السمع والبصر وعلاقتهما بالعلم الإلهي يستدعي بيان حقائق:

الحقيقة الأولى: أن السمع والبصر يرجعان إلى صفات الذات باتفاق كلمة أهل المعقول[1]، ولازم ذلك أن يكون أحدهما عين الآخر، وكلاهما عين العلم والحياة والقدرة مصداقاً، إلاّ أن المغايرة بينهما في المفهوم على ما عرفت تحقيقه في خصوصية الصفات الإلهية.

وهذا على مسلك الإمامية واضح لا إشكال فيه، ولذا أرجعوا السمع والبصر إلى العلم الإلهي، وإنما الإشكال على مسلك الأشاعرة القائلين بزيادة الصفات على الذات، فإن لازم هذا القول هو مغايرتها للعلم، وحينئذ يتوقف الأمر على تصويرهما بنحو يغاير العلم. هذا فضلاً عن ترتب المحاذير المذكورة للقول بزيادة الصفات على الذات.

الحقيقة الثانية: أن المسلمين طراً متفقون على أنه تعالى سميع بصير، بل هما من ضروريات العقل القاضية باستحالة سلبهما عن وجود الخالق، كما أنهما من ضروريات الدين الثابتة المنصوصة في القرآن ومتواتر السنّة والإجماع[2]، والروايات الواردة عن أئمة الهدى عليهم السلام تؤكد أنهما من الصفات الذاتية

١ - توضيح المراد: ص٤٨٥.

٢ - الحكمة المتعالية: ج٦، ص٤٢١-٤٢٢؛ تلخيص المحصل (نقد المحصل) (الخاجة الطوسي): ص٢٨٧؛ توضيح المراد: ص٤٦٥.

كالعلم والقدرة وليس من صفات الفعل، ففي رواية أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور»[١].

وهو في الوقت الذي ينص على أن السمع والبصر في سياق الصفات الذاتية كالعلم والقدرة يدل على أنهما غير العلم، وهذا يؤكد جهة العمومية والخصوصية في المفهوم لا في المصداق، فالعلم أوسع من السمع مفهوماً، والسمع أوسع من البصر مفهوماً، وهو الآخر أوسع من القدرة، كذلك إذا لاحظنا أن القدرة مفهوماً متقومة بتصور المقدور.

وفي رواية حماد بن عيسى عنه عليه السلام قال: «لم يزل الله عليماً سميعاً بصيراً ذات علامة سميعة بصيرة»[٢] وصيغة (فعيل) للمبالغة، وهي دالة على تلبس الذات بالمبدأ من نفسها دائماً من دون توقف على وجود شيء آخر، ولعل من هنا لم يرد التعبير بصيغة أخرى كالفعل المضارع بأن يقول - مثلاً -: (ذات تعلم وتسمع وتبصر) لأن صيغة الفعل المضارع تدل على النسبة التلبسية المتقومة بالزمان، وبوجود المعلوم والمسموع والمبصر، ويؤكد هذه الحقيقة قول أمير المؤمنين عليه السلام في جواب من سأله هل رأيت ربك؟ فأجاب بما فيه تفصيل الجواب، ثم قال في وصفه سبحانه: «كان رباً ولا مربوب، وإلهاً ولا مألوه، وعالماً إذ لا معلوم، وسميعاً إذ لا مسموع»[٣].

١ - التوحيد: ص١٣٩، ح١.

٢ - التوحيد: ص١٣٩، ح٢.

٣ - بحار الأنوار: ج٤، ص ٣٠٥، ح٣٤؛ وانظر تفسير نور الثقلين: ج٣، ص١٣٤، ح٥٧؛ تفسير الميزان: ج٦، ص١٠٠.

والعطف بينها وبين العلم يدل على المغايرة المفهومية، وعلى هذا الأساس لا يصح أن يقال الله يعلم بالشيء في الأزل، بل يصح أن يقال إنه عالم بالشيء في الأزل؛ لأن صيغة المضارع تدل على النسبة التلبسية، وهذه النسبة تقتضي وجود الطرفين في ظرف واحد[1].

ويمكن تقريب المعنى بالإنسان، فإنه يمتلك القدرة على السمع والبصر وإن لم يكن هناك مسموع ولا مبصر وإن كانت فعلية السمع والبصر متقومة بوجود المسموع والمبصر، ولذا يمكن القول بأن قوة السمع والبصر ذاتية بالنسبة إليه؛ لأن وجودها فيه حقيقي لا يتوقف على وجود شيء آخر.

ومما يؤكد أن السمع والبصر من صفات الذات لا الفعل رواية الحسين بن خالد. قال: سمعت الرضا علي بن موسى عليه السلام يقول: «لم يزل الله تبارك وتعالى عليماً قادراً حياً قديماً سميعاً بصيراً» فقلت له: يا بن رسول الله إن قوماً يقولون: إنه عز وجل لم يزل عالماً بعلم، وقادراً بقدرة، وحياً بحياة، وقديماً بقدم، وسميعاً بسمع، وبصيراً ببصر، فقال عليه السلام: «مَنْ قال ذلك ودان به فقد اتخذ مع الله آلهة أخرى وليس من ولايتنا على شيء» ثم قال عليه السلام: «لم يزل الله عز وجل عليماً قادراً حياً قديماً سميعاً بصيراً لذاته، تعالى عما يقول المشركون والمشبّهون علواً كبيراً»[2] وهي دالة على أمرين:

أحدهما: إثبات أن السمع والبصر في الباري على وزن العلم والحياة والقدرة من صفات الذات لا الفعل، فلذا تتصف بها الذات في نفسها من دون توقف على آلة أو واسطة.

---

١ - التوحيد: ص١٣٩، الهامش.

٢ - التوحيد: ص١٣٩-١٤٠، ح٣.

وهذا ما أشارت إليه رواية هشام بن الحكم في جواب الرجل الذي سأل الإمام الصادق عليه السلام القول إنه سميع بصير؟ فقال عليه السلام: «هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه، ويبصر بنفسه» وحيث إن عقول البشر القاصرة لا تدرك هذه الحقيقة بالنحو المناسب قرّب الإمام هذا المعنى الدقيق بقوله: «وليس قولي (إنه يسمع بنفسه) أنه شيء والنفس شيء آخر، ولكني أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً، وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً، فالقول: يسمع كله لا أن كله له بعض، ولكني أردت إفهامك والتعبير عن نفسي، وليس مرجعي في ذلك إلاّ إلى أنه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات، ولا اختلاف المعنى»[1] وهذه خصوصيات الصفات الذاتية كما عرفت.

ثانيهما: إبطال نظرية الاشاعرة القائلة بأن صفاته زائدة على الذات، فاتصافه بالعلم ليس من ذاته، بل بصفة العلم، وكذا القدرة والسمع والبصر التي تعرض على الذات فتعطيه صفتها، وحيث إن هذا يستلزم القول بتعدد القدماء قال: «اتخذ مع الله آلهة أخرى» لأن الصفة الزائدة إما أن تكون أكمل من الذات والذات تكتمل بها فكانت آلهة، بل هي الآلهة، أو يكون العروض على الذات ناشئاً من علة أخرى فكانت هي الآلهة.

فيتحصل: أن نسبة السمع والبصر إلى الذات الإلهية كنسبة الحياة والعلم والقدرة؛ لأنها من صفات الذات، وحيث إن صفاته عين ذاته كانا عين الذات، وهو ما يقضي به العقل؛ إذ لا يعقل تصور وجود الذات الإلهية

---

١ - التوحيد: ص١٤٤-١٤٥، ح١٠.

منفكة عن السمع والبصر، كما لا يعقل تصور وجودها دون حياة وعلم وقدرة، وإلاّ كانت ناقصة.

الحقيقة الثالثة: اختلفت كلمة أهل المعقول في بيان حقيقة السمع والبصر في الباري سبحانه على أقوال:

القول الأول: ذهب إلى أنهما يرجعان إلى العلم الإلهي لكونهما من مراتبه، فهما نظير بعض صفات الفعل التي ترجع إلى صفات الذات، كالخلق يرجع إلى القدرة، والخبرة ترجع إلى العلم، ومعنى أنه سميع أي يعلم بالمسموع، وأنه بصير أي يعلم بالمبصرات، وهذا هو القول المعروف المشهور عند الإمامية من حكماء ومتكلمين، وعليه جماعة من المعتزلة وآخرون، بل صرح الشيخ المفيد‏ﷺ بعدم وجود مخالف فيه من الإمامية[1].

وقريب منه ورد عن العلامة الحلي في كشف المراد[2]، وجماعة من المتأخرين والمعاصرين[3]، وقد وجه إلى هذا القول إشكال مفاده أن سائر الحواس يمكن أن ترجع إلى العلم أيضاً؛ لأنه سبحانه عالم بجميع المحسوسات بالضرورة، فلماذا لا تنسب إليه صفة اللمس وتؤول بالعلم كما وقع ذلك في السمع والبصر؛ إذ تواتر النقل بوصفه بهما دون باقي المحسوسات؟!

ومن الواضح أن هذا الاشكال مما لا يقبل الجواب على قول المجسمة والمشبهة الذين ذهبوا إلى أنه سبحانه جسم أو كالجسم فيدرك الأشياء بالإدراك الحسي.

---

١ - انظر أوائل المقالات: ص٦٠.

٢ - كشف المراد: ص٣١٤.

٣ - توضيح المراد: ص٤٦٥؛ حاشية الطباطبائي على الحكمة المتعالية: ج٦، ص٤٢٣.

وأما على قول المنزهة الذين ينزهونه سبحانه عن الإدراك الحسي ويخصصونه بالإدراك العقلي فلابد من إرجاع ذلك إلى العلم، ووجه تخصيص السمع والبصر بالذكر مع تساوي الجميع بالنسبة إليه يعود إلى وجوه:

أحدها: أن السمع والبصر أنسب بالعلم من سائر المحسوسات[1]، وفيه أن الأقربية لا تصلح لدفع الإشكال مادام الجميع يرجع إلى العلم.

ثانيها: أن غير السمع والبصر توحي بالجسمية؛ لاشتراط الملاصقة والمماسة في اللامسة ونحوها، بخلاف السمع والبصر، وعليه فإن السمع والبصر أنسب بتجرد الذات ونزاهتها من الجسم والجسمية. حكي هذا عن جماعة من المتكلمين والحكماء[2].

ثالثها: أن السمع والبصر أقرب إلى غرض الشرع من غيرهما في هداية الخلق وإصلاحهم وإيصالهم إلى كمالهم عبر حثهم نحو الطاعة وتحذيرهم من المؤاخذة والعقاب، فمقتضى اللطف الإلهي التأكيد عليهما؛ لإشعار العباد بالحضور الرباني الدائم بينهم، فيسمع أقوالهم ودعاءهم، ويبصر أعمالهم.

وهذا من شأنه أن يشد قلوبهم إلى التقوى واجتناب المعاصي، وهذا ما يؤكده مثل قوله تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[3] إذ لا يستقيم الإنسان في عمل أو طاعة إلاّ بمثل هذا اليقين، ولكن لا يصح دعاؤه بغير

---

١ - انظر توضيح المراد: ص٤٦٤.

٢ - نظير اللاهيجي في كوهرمراد ؛ والاسفراييني في شرحة على التجريد؛ والسبزواري في أسرار الحكم؛ انظر توضيح المراد: ص٤٦٤.

٣ - سورة التوبة: الآية ١٠٥.

السمع والبصر، ووصفه بمثل اللامس والذائق والشام بالرغم من وحدة الملاك؛ لأن أسماءه سبحانه توقيفية.

وكيف كان ربما ينقض هذا القول بإمكان إرجاعهما إلى الحياة أيضاً، ومن هنا استدل بعض المتكلمين على ثبوتهما للباري بدليل عقلي قائم على صغرى، وهي أنه سبحانه حي، وكبرى وهي أن كل حي يصح كونه سميعاً وبصيراً وإلاّ كان نقصاً، لكنك عرفت بأن جميع الصفات الذاتية يمكن أن ترجع إلى الحياة، ولكن البحث ليس في المآل، بل في بيان الحقيقة[1]، لكن يبقى الإشكال على هذا القول في مخالفته لصريح النقل، والأصل هو حجية الظاهر، والنص النقلي، ولا يرفع اليد عنه إلاّ بقرينة قاطعة، ولا يوجد ما يدل على وجوب حمل السمع والبصر على معنى العلم، وعدم فهم المعنى على دقته لا يستدعي تفسيره بالمعنى المغاير كما سترى في بيان القول الثالث.

القول الثاني: ذهب إلى رجوع العلم والسمع والبصر جميعاً إلى حقيقة رابعة هي الشهود؛ لأنها الجامع المشترك الذي يجمع هذه الصفات، فالعلم شهود المعلوم، والسمع شهود المسموع، والبصر شهود المبصر. نسب هذا القول إلى شيخ الاشراقيين، وهو مستند إلى نظريته العامة في المعرفة القائمة على الاشراق الحضوري[2]، وحيث إن الإشراق والشهود يرجع إلى البصر بوجه ما يكون مرجع العلم إلى البصر، بخلاف ما ذهب إليه القول الأول، وهو مخالف لصريح النقل ودليل العقل القاضي بأن العلم أوسع من البصر.

---

١ - انظر القول السديد: ص٢٨٠.

٢ - انظر الحكمة المتعالية: ج٦، ص٤٢٣؛ حاشية الطباطبائي على الحكمة المتعالية.

القول الثالث: ذهب إلى رجوع السمع والبصر إلى الإدراك، وهو حقيقة مغايرة للعلم يشهد له شاهدان:

الأول: الوجدان، فإن المفهوم من السمع والبصر غير المفهوم من العلم، وهذا ما يعززه النقل؛ إذ كثرت النصوص القرآنية والروائية في جعل السمع والبصر في قبال العلم، والمقابلة تقتضي المغايرة، وإلاّ كان من التكرار أو من المجاز الذي يتوقف على نصب القرينة.

والثاني: قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1] إذ نص على أنه سبحانه يدرك الأشياء، وأرجع الإدراك إلى اللطافة والخبرة لا إلى العلم، وهما أخص منه؛ بناء على أن معنى اللطافة هو دقة العلم ونفوذه في باطن الأشياء لا التجرد في الذات أو الرحمة والرفق في إيجادهم وتدبيرهم بالعباد، كما ذهب إلى كل منها قائل[2]. نعم المعنى الثاني يثبت بساطة الحقيقة، وهو ملازم للعلم؛ لأن كل مجرد عاقل وعالم، ويمكن إرجاع العلم إلى الإدراك؛ لأنه حقيقة تشكيكية تقع على ثلاث مراتب:

الأولى: الوصول إلى الشيء.

الثانية: الرؤية للشيء.

الثالثة: الإحاطة بالشيء.

والأولى والثالثة من شؤون الخلق والتكوين؛ إذ لا يعقل خلق الأشياء وإيجادها دون وصول وإحاطة بها، وأما الرؤية فهي في المجرد عبارة عن

---

١ - سورة الأنعام: الآية ١٠٣.

٢ - انظر مواهب الرحمن: ج١٤، ص٢٢٩-٢٣٠.

انكشاف الشيء وحضوره لديه، لا بمعنى الرؤية البصرية، وهو معنى العلم؛ بناء على أنه الانكشاف، وقد ورد إطلاق الرؤية عليه سبحانه في الآيات والروايات كقوله سبحانه: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾[١] وقوله: ﴿فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾[٢] وحيث إن الانكشاف التام لا يتحقق إلاّ بالإحاطة رجع العلم إلى الإدراك، فيكون الإدراك هو الجامع الذي يرجع إليه العلم والسمع والبصر، ومن هنا قال: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ ولم يقل: (وهو يعلم الأبصار) والفرق بينهما يظهر في المتعلّق، فإن الإحاطة التامة بالأشياء المحسوسة والمجردة يطلق عليه علم، والإحاطة بالأشياء من حيث كونها مكشوفة لدى العالم تسمّى بصراً، والإحاطة بها من حيث خطابها ودعاؤها وذكرها تسمى سمعاً، أو يظهر الفرق في اللحاظ ، فإذا لاحظنا أنه سبحانه يدرك الأشياء من حيث الإحاطة بحقيقتها الماهوية والوجودية يكون عالماً بها، وإذا لاحظنا إدراكه من حيث شهود الأشياء وحضورها لديه يكون بصيراً، وإذا لاحظنا إدراكه لها من حيث أصواتها وأدعيتها وأذكارها يكون سميعاً، واختلاف اللحاظ يوجب المغايرة المفهومية لا المصداقية.

وأما كيفية الإدراك وحقيقته فهو أمر تقصر أفهامنا عن بلوغها، فلذا نكتفي فيها بالمعرفة الإجمالية لا التفصيلية كما هو الحال في معرفة سائر صفاته، وتتقوّم هذه المعرفة بأربعة أركان:

الأول: الإيمان بثبوت السمع والبصر له سبحانه.

---

١ - سورة العلق: الآية ١٤.

٢ - سورة التوبة: الآية ١٠٥.

والثاني: الجزم بأنهما من صفات الذات، وأنهما مغايران للعلم مفهوماً لا مصداقاً.

والثالث: الجزم بأنهما لا يكونان بآلة أو صفة زائدة على الذات، بل ذاته علمية سامعة مبصرة، وهو يسمع بما يبصر، ويبصر بما يسمع كما وصفه الإمام أبو جعفر عليه السلام [١]؛ لأن ذاته سمع كلها وبصر كلها وعلم كلها، كما أنها قدرة كلها وحياة كذلك.

والرابع: الجزم بالقصور عن إدراك كيفيتهما، لاستحالة إحاطة المحدود باللامحدود.

ويتحصل من كل ما تقدم: أن السمع والبصر إذا أرجعا إلى العلم كانا من خصوصيات العلم الإلهي، وإذا أرجعا إلى الإدراك كانا من خصوصيات الذات الإلهية.

الاسم الثالث: القادر

لا خلاف بين الإلهيين في وصف الباري سبحانه بالقدرة وتسميته بالقادر، وقد تواتر في النقل وصفه سبحانه وتسميته بذلك، وقد دلّ على هذا المضمون بالدلالة التضمنية أو التلازمية كالخالق والصانع والمؤثر والموجد والقاهر والقوي والمكوّن ونحوها، كما لا خلاف في أنها من صفات الذات لا الفعل، وإنما وقع الخلاف في حقيقة القدرة وفي كيفية اتصاف الذات الإلهية بها، وفي عمومها وخصوصياتها، فقد تعددت فيها الآراء والمدارس، وورد عن

---

١ - انظر التوحيد: ص١٤٤، ح٩.

أهل البيتعليهم السلام ما يفصّل الأمر، ويوضح الحق الذي ينبغي أن يعقد المؤمن قلبه عليه، وبيان ذلك يتم في أمور:

الأمر الأول: في معنى القدرة والقادر

تطلق القدرة في اللغة والاستعمالات العرفية على عدة معان ترجع في جواهرها إلى جامع مشترك يسري مضمونه في جميع صيغها ومعانيها، وهو القوة على الشيء والتمكن منه[١]، ومن هنا عرّفها بعض أهل اللغة بالطاقة[٢]، وبعضهم بنفي العجز[٣]، والقدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقضي الحكمة لا زائداً عليه و لا ناقصاً عنه، ولذا لا يصح أن يوصف به إلاّ الله سبحانه. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ قَدِيرٞ﴾[٤] وتعريف القدرة بنفي العجز إن أريد منه شرح اللفظ وتوضيحه فلا بأس، وإن أريد به التعريف الحقيقي فهو ضعيف؛ لأنه يفسر القدرة بالمعنى السلبي وهو يتنافى مع حقيقتها؛ لأنها حقيقة وجودية لا عدمية، وهي من صفات الكمال لا النقص.

وقد مر عليك إبطال المسلك الذي يرجع الصفات الثبوتية إلى الصفات السلبية، وقد اختلف المتكلمون والحكماء في تعريف القدرة اصطلاحاً، فعرّفها المتكلمون بصحة الفعل والتركِ، فالقادر هو الذي يصح أن يفعل ويصح أن يترك، ويقابله الموجب أو المجبور[٥]، ومرادهم من الصحة

---

١ - لسان العرب: ج٥، ص٧٦، (قدر).

٢ -القاموس: ص٤٢٨، (قدر)؛ المعجم الوسيط: ج٢، ص٧١٨، (قدر).

٣ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٥٧، (قدر)؛ مجمع البحرين: ج٣، ص٤٥٠، (قدر).

٤ - سورة البقرة: الآية ٢٠.

٥ - كشف المراد: ص٣٠٨؛ توضيح المراد: ج٢، ص٤٢٨؛ الحكمة المتعالية: ج٦، ص٣٠٧.

الإمكان الصدوري لا الإمكان الذاتي؛ لأنه أعم، كما يشمل الممتنع صدوراً بسبب المانع مع أنه غير مقدور فعلاً.

وعليه فلو كان الأثر باعتبار صدوره واجباً كالحرارة من النار سمي بالوجوب الصدوري، ولو كان ممتنعاً كالحرارة من الثلج سمي بالامتناع الصدوري، ولو كان بحيث يمكن صدوره ويمكن عدم ذلك سمي بالإمكان الصدوري.

ومن الواضح أن الصدور لا يحدث من نفسه بل لابد من فاعل وهو القادر، فالقدرة هي إمكان صدور الأثر من الفاعل، والعجز خلافها، ونسبة القدرة إليه سبحانه يراد بها أن يصح منه إيجاد العالم وتركه، فلا الإيجاد واجب ولا الترك ممتنع بالنسبة إليه، وهذا التعريف مخالف للوجدان الذي يشهد بأن القدرة غير الصحة، وصريح النقل في المغايرة وبرهان العقل؛ لأن الصحة أن كانت بالقوة لا بالفعل امتنعت نسبتها إلى الباري؛ لأن كل كمالاته بالفعل، وإن كانت بالفعل لزم قدم العالم ولم يلتزموا به.

ومن هنا أعرض الحكماء عن هذا التعريف، وسعوا لتلافي النقص الحاصل فيه، فقالوا: القادر هو من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فالقدرة هي الفعل عند المشيئة والترك عند عدمها[1]، ويرد عليه.

أولاً: أنه ظاهر في تعريف القدرة بالمشيئة وهو خروج عن ضوابط التعريف؛ لأنه أقحم في حد الشيء غيره؛ بداهة أن الوجدان والبرهان والنصوص الشرعية تشهد بأن المشيئة غير القدرة.

١ - توضيح المراد: ج٢، ص٤٢٨.

ثانياً: لو سلّمنا ما ذكر فإنه يستلزم قدم العالم؛ لأن ثبوت المشيئة إليه لابد وأن تكون بالفعل، ويستحيل أن ينفك ما يشاءه الخالق عن المشيئة، وإلاّ لزم الخلف من جهات: جهة خروج الواجب عن كونه واجباً، وجهة خروج المشيئة عن مشيئتها، وجهة ثبوت أزلية العالم الممكن وأبديته وامتناع الفناء عليه وامتناع التغيّر والتحوّل، بل تكذيب ما أخبرت الشريعة من وقوع الفناء وانتهاء العالم.

ثالثاً: أن لازم هذا التعريف نسبة الحاجة والفقر إلى الخالق؛ لتوقف فعله على المشيئة، ومن هنا ربما يمكن تعريف القدرة بنحو آخر يتوافق مع معناها اللغوي والعرفي، ويتوافق مع متون الشريعة، ولا يحكم العقل بامتناعه، فنقول: القدرة هي القوة التي يكون بها الفاعل متمكناً من فعله، ومتسلطاً عليه إيجاداً وإعداماً طبقاً لعلمه وحكمته، وهي فيه سبحانه عين ذاته؛ لأنها من صفات الكمال والجمال، وهذا التعريف غير ناظر إلى بيان الحد التام للقدرة، بل الإشارة إلى حقيقتها بالفصل البعيد أو الخاصة، وهو المقدار، الذي يمكن الوصول إليه من معناها، وأما بلوغ جوهر معناها ثبوتاً وبيان خصوصياتها بالتفصيل فهو متعذر؛ لتوقف الوصف على الإدراك، ولمّا تعذّر الإدراك بالنحو الدقيق تعذر التوصيف كذلك، فلذا لا مناص من الإشارة الإجمالية إلى المعنى. نعم يشير التعريف إلى صفتين هامتين تقوّمان الأفعال الإلهية:

الأولى: أن أفعاله ملازمة للإرادة والاختيار، فلا إيجاب ولا إجبار في فعله سبحانه.

والثانية: أن أفعاله معللة بالأغراض، فكل ما يصدر منه متضمن لغاية وحكمة؛ إذ لا عبث ولا جزاف في أفعاله سبحانه.

وبهذا يتضح بطلان نظرية الأشاعرة التي تنص على أن الفعل الإلهي غير معلل بالغرض؛ لأنه سبحانه: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾[١] وإن إخضاع الفعل الإلهي للغرض يوجب احتياجه وفقره[٢] وهذا الإشكال يتم إن قيل بأن الغرض يعود إلى الفاعل، والحال أنه يعود إلى الفعل؛ إذ لا شك في أن عود الغرض إلى الفاعل يوجب فقره، كما أن تجريده عن فعله يوجب نقصه؛ لأن لازم ذلك هو نسبة العبث والجزاف إلى فعله، ولذا قال الإمامية والمعتزلة بوجود الغرض في فعله، والغرض هو المصلحة، وهو ما نص عليه الشرع في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[٤] وأما آية نفي السؤال عن فعله التي استدل بها الأشاعرة فهي ناظرة إلى معان:

الأول: عدم وجود إله غيره أو أعلى منه يحاسبه على فعله.

الثاني: عدم انفكاك فعله عن الغاية والغرض.

والثالث: عدم وقوع النقص والخلل في فعله؛ إذ لا يقع السؤال عن الفعل

---

١ - سورة الأنبياء: الآية ٢٣.

٢ - انظر تفسير الفخر الرازي: ج٨، ص١٤٥، أورد ثمانية وجوه عقلية لإثبات هذه الدعوى، وكلها ناشئة من توهم عود الغرض إلى الخالق، والحال أنه يعود إلى المخلوق، فتبطل جميع الوجوه.

٣ - الذاريات: الآية ٥٦.

٤ - سورة المؤمنون: الآية ١١٥.

إلاّ إذا كان جزافاً أو ناقصاً فيستحق السؤال عن السبب لوماً.

والقرينة العقلية توجب حمل الآية على هذه المعاني لا على مدعى الأشاعرة، لأن السؤال عن الفعل يقع على نحوين:

أحدهما: السؤال الاستفهامي، ويراد به طلب الفهم والمعرفة عن حقيقة الشيء أو غايته أو آثاره، وهذا النحو حسن عقلاً وشرعاً حتى في أفعال الله سبحانه، بل قد يجب لتوقف المعرفة والإيمان عليه، وهو من أبرز طرق العلم والمعرفة؛ إذ لولاه لم يكن علم ولا تعلم، وقد تواتر النقل بالحث عليه بما لا يحتاج إلى بيان.

ثانيهما: السؤال الاستنكاري، ويراد به الاعتراض على الفعل إما بسبب كراهة وقوعه أو بسبب وجود النقص فيه أو خلوه من الفائدة والغرض، وهذا النحو من السؤال لا يصح أن يوجه إلى فعل الله سبحانه؛ لأنه في غاية الكمال والحكمة، ولا مجال لأحد في الاعتراض عليه، وهذا ما تؤكده رواية جابر عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: قلت له عليه السلام: يا بن رسول الله! وكيف لا يسأل عما يفعل؟ قال: «لأنه لا يفعل إلاّ ما كان حكمة وصواباً، وهو المتكبر الجبار والواحد القهار، فمن وجد في نفسه حرجاً في شيء مما قضى كفر، ومن أنكر شيئاً من أفعاله جحد»[1].

نعم يصح أن يوجه السؤال الاعتراضي إلى أفعال الناس لنقصهم وقصورهم المنعكس على أفعالهم، والآية المباركة ناظرة إلى هذا النوع من السؤال لا النحو الأول، وليست في مقام نفي الغرض عن الفعل الإلهي

١ - التوحيد: ص٣٩٧، ح١٣.

فيخرج مدلولها عن موضوع البحث، وبهذا يتضح أن الغاية من خلق الأشياء وإيجادها هو إيصال النفع إليها وليس إلى الباري نفسه، كما يتضح أيضاً بطلان نظرية الحكماء والفلاسفة القائمة على تسليم الكبرى والاختلاف في الصغرى؛ إذ سلّموا بضرورة وجود الداعي والغرض في فعل الباري عز وجل، ولكنهم قالوا بأن الداعي هو الذات الإلهية نفسها وليس شيئاً آخر زائداً عليها، ووجّه قولهم بأن الذات هي الداعي بتوجيهين:

أحدهما: أن ذات الغني المطلق دائمة الفيض؛ لأن الفيض ذاتيّها، ويستحيل انفكاك الذات والذاتي، وعلى هذا الاساس قالوا بقدم العالم وأزليته، وأن صدوره منه بنحو الضرورة والوجوب.

وثانيهما: أنه سبحانه يحب ذاته، وهذا هو داعي الفعل والإيجاد؛ لأن من أحب شيئاً أحب آثار ذلك الشيء، وحيث إن حبه لذاته سبحانه أزلي وليس بأمر حادث، وأن فاعليته تامة لا نقص فيها ولا خلل كان فعله ملازماً لذاته لاينفك عنه ولا يتخلف.

ونلاحظ أن هذه النظرية تنتهي إلى عدة نتائج فاسدة:

الأولى: القول بقدم العالم، ولكن حيث إن قدم العالم زماني لا ذاتي – كما قالوا – فلا يرد عليها محذور تعدد القدماء.

الثانية: نفي القصد والاختيار في أفعال الباري عز وجل، ولازمه أن يكون الحق سبحانه فاعلاً بالجبر والاضطرار، بل نفي الفعل وثبوت الأثر؛ لأن لازم الشيء أثره لا فعله، وعليه يبطل وصف الباري بالصانع والخالق والموجِد والمكوّن والضار والنافع ونحوها من أسماء وأوصاف؛ لأن العالم

أثره لا فعله، وهو باطل عقلاً ونقلاً.

والثالثة: نفي القدرة عن الذات الإلهية بالمعنى الفلسفي والكلامي؛ لأن القدرة عند الفلاسفة أن يكون القادر بنحو إن شاء فعل وإن شاء ترك، وعند المتكلمين صحة الفعل والترك، ولازم ذلك ثبوت العجز له تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

ويتحصل: أن الفاعل على ثلاثة أقسام:

الأول: الفاعل المجبَر، وهو الذي يلزم بالفعل، ويتقيّد به فلا ينفك عنه بحال من الأحوال، فإن كان إلزامه من نفسه يقال له مضطر، وإن كان إلزامه من غيره يقال له موجَب، ويتنزه الباري عنه.

والثاني: الفاعل العاجز، وهو الذي يتقيد بترك الفعل لامتناع الفعل عليه، ويتنزه الباري عنه.

والثالث: الفاعل الذي لا يتقيّد بالفعل ولا بالترك، وإنما نسبة الفعل والترك إليه سواء، فإن شاء فعل وإن شاء ترك، وهو الفاعل القادر، وحيث إنه مجرد عن الالزام بأحد الطرفين يكون مختاراً بالضرورة، وهو ما يتصف به الباري في أعلى درجات القدرة والاختيار.

الأمر الثاني: في ثبوت القدرة

تتضافر الأدلة على ضرورة ثبوت القدرة للخالق، وبنظرة إجمالية يمكن تصنيف هذه الأدلة إلى ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: الفطرة والوجدان؛ إذ كل عاقل بفطرته الأولية ووجدانه

الخالص يدرك عجزه وقصوره، يشهد بضرورة وجود قادر قاهر إليه تعود الأشياء، وعليه تعتمد في أصل وجودها، وفي طواري الوجود ونوازله يتجلى هذا الشعور والإيمان في الشدائد، حيث تعيا السبل بالإنسان، وينقطع رجاؤه من الأسباب الظاهرية، فإنه بوجدانه الأولي ينجذب لا إرادياً إلى قوة عظمى وقدرة يذعن لنفوذها وشمولها ويلتجئ إليها للخلاص، وهذه القدرة هي قدرة الخالق المكوّن والمعني برعاية الوجود والرحمة به واللطف فيه، وقد أدرك في الكثير من المواقع تأثير هذه القدرة الإلهية وفعلها في تخليصه، وحل مشكلاته، وإيصاله إلى غاياته ورغباته حينما التجأ إليها، وهذا الشعور والإدراك يحسه كل إنسان بغض النظر عن مستواه ومعتقده، وأكده القرآن في مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤٠﴾ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾[1] وهي في مقام الاستفهام التقريري والاستنكاري معاً، وتؤكد ثبوت حقيقة وجدانية في نفوسهم فيدعون بها تجذبهم إلى قدرة الباري عز وجل عند الشدائد، ولكنهم يغفلون عنها أو يتغافلون عند الرخاء بسبب صوارف الدنيا ومصالحها.

ويستفاد هذا المضمون من مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ۖ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا﴾[2] ونلاحظ أن الفطرة الإنسانية كما تقود الإنسان إلى الإيمان بوجوده سبحانه فإنها تقوده إلى الإذعان لقدرته وسلطته في الوجود.

١ سورة الأنعام: الآيتان ٤٠-٤١.

٢ - سورة الإسراء: الآية ٦٧.

الصنف الثاني: الأدلة النقلية، وهي كثيرة تناولت هذا الوصف من جهات وحيثيات عديدة:

من الآيات قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1] وهي ناظرة إلى بيان عموم القدرة وشمولها لكل شيء دون استثناء، وقد ورد بهذا المضمون أكثر من ثلاثين آية، فهو قادر على المعدومات بأن يوجدها، وعلى الموجودات بأن يفنيها أو يبدلها من حال إلى حال، كما هو قادر على مقدور غيره بأن يمنع منه أو يتصرف فيه.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَيْءٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾[2] وهي ناظرة إلى نفوذ قدرته في كل شيء، فلا يوجد ما يعجزه عن الفعل والتأثير لا من حيث ذاته بإن يستعصي على قدرته فيتخلف عن فعله وإرادته، ولا من حيث غيره بأن يمنع من فعله ونفوذ قدرته مانع أقدر وأقوى منه.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[3] ووردت بهذا المضمون آيات عديدة[4]، وهي ناظرة إلى بيان كيفية تعلّق القدرة بالمقدور، والملازمة الوقوعية بينهما، والمراد من القول هنا ليس اللفظ، بل الكناية عن الفعل، وهو ما نص عليه أمير المؤمنين عليه السلام في بيان معنى قوله: «لمن أراد كونه كن فيكون» قال عليه السلام: «لا بصوت يقرع، ولا بنداء

١ - سورة فاطر: الآية ١.

٢ - سورة فاطر: الآية ٤٤.

٣ - سورة يس: الآية ٨٢.

٤ - انظر سورة النحل: الآية ٤٠.

يسمع، وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثله لم يكن قبل ذلك كائناً»[١].

ويعضده قرينتان لغوية وعقلية، فإن القول في الاستعمال اللغوي يطلق على الفعل[٢] والحكم[٣]، والعقل يقضي بضرورة حمله هنا على الفعل؛ لاستحالة أن يكون القول بالمعنى الظاهر، وذلك لتوقفه على وجود سابق للمعلول يسمع الخطاب، وهو خلف ودور، وفي الآية دلالة صريحة على إبطال نظرية الفلاسفة القائمة على القدم الزماني للعالم والملازمة الدائمة بين العالم وبين الخالق؛ لأنها علّقت الإيجاد على تعلق الإرادة، وهي أمر اختياري يرجع تعلقها بالإيجاد وعدمه إلى المصالح والحكم الإلهية.

وأما الروايات فهي متواترة لفظاً ومعنى، ونكتفي فيها بروايتين:

الأولى: ناظرة إلى إثبات القدرة له سبحانه بالفطرة والوجدان؛ إذ أجاب الصادق عليه السلام عن شبهة ابن أبي العوجاء في حقيقة الخالق لما قال: ما منعه أن يظهر لخلقه ويدعوهم إلى عبادته حتى لا يختلف منهم اثنان؟ ولم احتجب عنهم وأرسل إليهم الرسل؟ فأجابه أبو عبد الله عليه السلام: «ويلك وكيف احتجب عنك من أراك قدرته في نفسك، نشوءك ولم تكن، وكبرك بعد صغرك، وقوتك بعد ضعفك، وضعفك بعد قوتك وسقمك بعد صحتك وصحتك، بعد سقمك .... ورجاءك بعد يأسك، ويأسك بعد رجائك، وخاطرك بما لم يكن في وهمك، وعزوب ما أنت معتقده عن ذهنك» .... إلى أن قال ابن أبي العوجاء: وما زال يعدّ عليّ قدرته التي هي في نفسي التي لا

---

١ - نهج البلاغة: الخطبة ١٨٦، ص٢٧٤.

٢ - انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٦٨٩، (قول).

٣ - انظر لسان العرب: ج١١، ص٥٧٦، (قول)؛ مجمع البحرين: ج٥، ص٤٥٨، (حكم).

أدفعها حتى ظننت أنه سيظهر فيما بيني وبينه»[١].

ونلاحظ أن الإمام عليه السلام برهن على القدرة ونفوذها أولاً في ذات الإنسان وفي مداخلاته النفسية والذهنية، ونلاحظ أن نتيجة هذا البرهان عقلية إلاّ أن مقدماته يقينية مبنية على الحس والشعور والوجدان بما لا تقبل الشك أو الإنكار حتى لدى غير المؤمنين بالتوحيد، وهو من أقوى البراهين وإثبتها، بل هو الأصل فيها لأنّ ما بالعرض لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات.

الثانية: رواية هشام بن الحكم الواردة بشأن المجادلة مع عبد الله الديصاني لما أتاه يحاوره في التوحيد، فقال لهشام: ألك رب؟ فقال: بلى، قال: قادر؟ قال: نعم قادر قاهر. قال: يقدر أن يدخل الدنيا كلها في البيضة لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا؟ فقال هشام: النظرة، فقال له: قد أنظرتك حولاً، فجاء هشام إلى أبي عبد الله عليه السلام وسأله عن المسألة فقال أبو عبد الله عليه السلام: «يا هشام كم حواسك؟» قال: خمس، فقال: «أيها أصغر» فقال: الناظر - أي البصر - فقال: «وكم قدر الناظر»؟ قال: مثل العدسة أو أقل منها، فقال: «يا هشام! أنظر أمامك وفوقك وأخبرني بما ترى» فقال: أرى سماءً وأرضاً ودوراً وقصوراً وتراباً وجبالاً وأنهاراً، فقال له أبو عبد الله: عليه السلام «إن الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقل منها قادر أن يدخل الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة» فانكب هشام، عليه وقبّل يديه ورأسه ورجليه[٢].

ولا يخفى أن الديصاني خلط أمرين وتوهم اشتراكهما في الحكم فوقع في

١ - التوحيد: ص١٢٧، ح٤؛ شرح أصول اكافي: ج١٣، ص١٨، ح٢.

٢ - بحار الأنوار: ج٤، ص١٤٠، ح٧.

الشبهة، وهما عجز القادر وعجز المقدور؛ إذ تصور استحالة اجتماع الدنيا في البيضة يرجع إلى عجز القادر بينما هو من عجز المقدور، ومن الواضح أن عجز المقدور لا يخل بقدرة القادر، ويمكن تقريب هذا المعنى بمثال: وهو أن الإنسان لا يمكنه أن يمسك الهواء أو يقبض الماء في كفه، وهذا العجز لا يتعلق بالإنسان؛ لأنه قادر في نفسه على ذلك من حيث قوته وطاقته، ولكن الهواء والماء لا يقبل الإمساك والقبض، فإذا تعذر على الإنسان إمساك الهواء لا يوصف بالعجز، كما لا يوصف إذا تعذر قبض الماء في كفه؛ لأن المقدور فاقد لقابلية الإمساك والقبض.

ومثل هذا يقال في قدرة المعلم على تعليم حاصل ضرب اثنين في اثنين يساوي أربعة، ولكن إذ أراد تعليمها لطفل صغير فإنه لا يفقه المسألة ولا يتعلمها، فالعجز عن التعلّم هنا لا ينسب إلى المعلم، بل المتعلّم وهكذا، فنفوذ القدرة في الأشياء تتوقف على قابلية المقدور نفسه، وهو ما يعبر عنه بالنقصان في القابل لا الفاعل، وهذه الضابطة لم يلتفت إليها الديصاني فوقع في هذه الشبهة، ولذا ورد عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ما يشرح هذه الحقيقة ويؤكد سرّها؛ إذ جاءه رجل وسأله: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن يصغر الدنيا أو يكبر البيضة؟ قال: «إن الله تبارك وتعالى لا ينسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون»[1].

وبهذا يتضح الوجه في عدم تعلق القدرة بالممتنعات كتعلق القدرة باجتماع النقيضين أو إيجاد شريك الباري ونحوه، وعدم التعلق لا يرجع إلى نقصان

---

١ - التوحيد: ص١٣٠، ح٩.

الفاعل بل نقصان القابل، فتبطل العديد من الشبهات التي يثيرها الملاحدة والماديّون حول عموم القدرة الإلهية.

الصنف الثالث: الأدلة العقلية، وهي كثيرة يمكن أن نقرر منها ثلاثة:

التقرير الأول: أن معطي الشيء لا يعقل أن يكون فاقداً له، وهو دليل عقلي يبتني على مقدمتين حسية وفطرية، أما الأولى فلأن كل إنسان يجد في نفسه أنه يمتلك القدرة على الكثير من الأشياء، كما يلحظ أن هذه القدرة موجودة في الحيوانات الفاعلة بالاختيار، وأما الثانية فلأنه يدرك بوجدانه أن هذه القدرة ليست من نفسه، ولذا يمكن أن تزول عنه أو تضعف، فلابد وأن تكون من غيره، ولابد وأن يكون من أعطى القدرة قادراً في نفسه، ومن قدرته أنه أوجد الإنسان ومنحه القدرة.

ويمكن أن يقرر الدليل بطريقة القياس المنطقي القائم على صغرى وكبرى ونتيجة. أما الصغرى فهي أن القدرة كمال وجودي، وهذا من الأمور البديهية التي لا تحتاج إلى برهان، وأما الكبرى فان كل كمال وجودي يجب ثبوته يجب ثبوته له بأعلى وأشرف رتبة، والنتيجة هو وجوب ثبوت القدرة له في أعلى رتبها.

التقرير الثاني: أن كل ما بالغير لابد أن ينتهي إلى ما بالذات، وإلاّ لزم عدمه.

وبيان ذلك: أن قدرة الإنسان كوجوده من الحقائق الممكنة القائمة بالغير، فلابد وأن ترجع إلى قدرة واجبة قائمة بنفسها، وغنية بذاتها، وإلاّ لم تكن قدرة ولم يكن وجود؛ إذ ما لم تنته سلسلة الوجودات والكمالات إلى كمال ذاتي لا يبقى وجود ولا كمال.

التقرير الثالث: أن عدم ثبوت القدرة له يستلزم الخلف من أكثر من جهة:

منها: نسبة النقص إليه، وقد ثبت أنه الكمال المطلق.

ومنها: نسبة العجز إليه عن الخلق والإيجاد، وقد ثبت أنه الخالق الموجِد.

ومنها: نسبة الفقر والحاجة إليه، وقد ثبت أنه غني بذاته لا يفتقر إلى غيره لا في ذاته ولا في فعله.

إلى غير ذلك من الوجوه العقلية البديهية التي لا تحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان، ولذا اتفقت كلمة أهل الأديان والمذاهب على ثبوت القدرة الإلهية ونفوذها في الأشياء بلا نقص أو عجز أو فتور، وقد ورد في الأخبار ما يفصّل عظيم القدرة الإلهية وأعاجيب أفعالها وكمالها كما لا يخفى على من راجعها[1].

الأمر الثالث: في سعة القدرة الإلهية

قد عرفت تضافر الأدلة العقلية والنقلية على عموم قدرته ونفوذها في جميع الأشياء، وهو ما تشهد به الفطرة والوجدان، وذلك لوجود المقتضي في الفاعل والقابل، وذلك لأن القدرة في صفاته الذاتية ونسبتها إلى جميع الأشياء متساوية، وهي في عين الحال على أتم كمال وفاعلية، فالمقتضي للتأثير فيها موجود، كما أن المقتضي للتأثر في جميع الأشياء هو إمكانها، وهو موجود في كل مقدور، فالمقتضي في الفاعل والقابل موجود والمانع مفقود؛ لأن المانع الذي قد يتصور أنه مانع من نفوذ القدرة على ثلاثة أصناف:

١ - انظر حق اليقين: ص٤٣-٤٤.

الأول: المانع الذاتي في المقدور، بأن يكون الشيء في نفسه ممتنع الوجود مثل إجتماع النقيضين.

والثاني: المانع العرضي، بأن تكون هناك قدرة مساوية أو أقوى من قدرته سبحانه فتمنع من نفوذ قدرته في الأشياء.

والثالث: المانع في القادر، بأن تكون ذاته غير تامة القدرة والتأثير؛ لأنها غير متساوية بالنسبة إلى جميع الأشياء، أو يتوقف تأثيرها على وجود قيد أو شرط ونحو ذلك، والكل باطل عقلاً ونقلاً.

أما الأول فلأنه خارج موضوعاً عن القدرة؛ لما عرفت من أن القدرة لا تتعلق بغير الممكن - أي الممتنع - لعدم قابليته للوجود، وأما الثاني فأدلة التوحيد أبطلت وجود قدرة أخرى غير قدرته سبحانه، وأثبتت أن كل قدرة تعود إليه ومكتسبة منه، فلا يعقل تصور وجود قدرة أخرى تصلح أن تمنع من قدرته أو تزاحمها، وأما الثالث فلأن أدلة الغنى وإبطال الفقر والحاجة أبطلته، وهو ما أكده الشرع في النصوص الكثيرة كقول الصادق عليه السلام: «الأشياء له سواء علماً وقدرة وسلطاناً وملكاً وإحاطة»[1] فضلًا عن الآيات والروايات المتقدمة. هذه هي النتيجة التي يتوصل إليها عبر الأدلة العقلية والنقلية، وعليها اتفاق الإمامية.

وقد خالفت عموم القدرة فرق عديدة من الإلهيين، فنفت نفوذها في جميع الأشياء، ويمكن تلخيص أبرز الاتجاهات في ذلك إلى ثلاثة:

---

١ - التوحيد: ص١٣٣، ح١٥؛ بحار الأنوار: ج٣، ص٣٢٣، ح٢٠؛ نور البراهين: ج١، ص٣٤١، ح١٥.

الاتجاه الأول: للمعتزلة، وقد ذهبوا في ذلك إلى آراء متعددة[١] عمدتها ما نسب إلى النظّام ومن تبعه؛ إذ نفوا قدرته على فعل القبيح بدعوى أن القبيح لا يتناسب مع كماله سبحانه، لأنه يدل على الجهل أو الحاجة، بخلاف الحسن فإنه قادر على فعله لمناسبته له[٢].

وقد خالفوا في هذا مقالة الاشاعرة على نحو النقيض؛ إذ قالوا بأنه تعالى فاعل لكل قبيح[٣]؛ إذ خلطوا بين فعل الخالق وفعل المخلوق، ونسبوا فعل المخلوق إلى الخالق، ويرد على هذا الاتجاه عدة وجوه للبطلان:

الوجه الأول: أنه يستلزم نفي القدرة عن الخالق؛ لأن عجزه عن فعل القبيح ملازم لوجوب صدور الحسن منه؛ لما عرفته من معنى القدرة، وعليه يخرج الفاعل عن كونه مختاراً يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

الوجه الثاني: أن النظرية في نفسها متهافتة؛ لأن فعل القبيح ليس من الأمور الممتنعة بالذات، كما أنه ليس من الأمور الواجبة بالذات، وكلاهما مخالف للبداهة والوجدان، وإنما هو من الأمور الممكنة، وقد عرفت أن القدرة تشمل جميع الممكنات، وعدم تعلقها بالممتنع لنقصان قابليته، وعدم تعلقها بالواجب لأن ثبوته ضروري، فالقول بعجزه عن فعل القبيح ملازم للقول باستحالة وجوده أو وجوب وجوده، وكلاهما باطلان ومستلزمان للخلف.

---

١ - انظر توضيح المراد: ص٤٣٩.

٢ - كشف المراد: ص٣٠٨.

٣ - توضيح المراد: ص٤٣٦.

الوجه الثالث: أن النظرية مبنية على خلط كبير بين العجز عن فعل القبيح وبين عدم فعله؛ لأن الدليل الذي ذكر للعجز عن فعله لم يثبت العجز الذاتي، بل العجز الوقوعي، وذلك لأنه علل عدم فعله للقبيح هو أن فعله يستلزم نسبة الجهل إليه أو الحاجة، فلولا المحذوران لكان وقوعه منه أمراً ممكناً، فعدم الوقوع ناشئ من المانع لا من الذات، وهذا معنى أن القبيح لا يفعله الباري، وذلك لمنافاته لحكمته وليس لعجزه عنه، فاستحالة صدور القبيح منه ناشئة من الإمكان الوقوعي لا الإمكان الذاتي، وهذا ما يقوله الإمامية، ويتحقق كثيراً في أفعال القادرين، فما أكثر ما يقدر الإنسان على فعل الشيء ولكنه لا يفعله لوجود المانع وليس لعجزه عنه، فما بالك بفعل الخالق؟

فيتحصل: أن الباري عز وجل قادر على فعل كل شيء حتى القبيح ولكنه لا يفعله لمنافاته للحكمة، وليس لاستحالته في نفسه، وبذلك يظهر أن تعليل بعض المعتزلة عدم قدرته على القبيح بالظلم غير سديد؛ لأن الظلم فعل القبيح لا القدرة عليه، كما يظهر وجه الخلل في قول الاشاعرة الذين نسبوا إليه فعل الشر؛ لدعوى أن سلب فعل الشر عنه تحديد في قدرته، وذلك لأن عدم فعله للشر ليس لعجزه وعدم قدرته على فعله، بل لعدم إرادته له لمنافاته لكماله وحكمته، ونلاحظ أن الخلط الحاصل بين الإمكان الذاتي والإمكان الوقوعي أوقع الطرفين في هذين المحذورين.

والاتجاه الثاني: للحكماء والفلاسفة؛ إذ حددوا فعل الباري عز وجل بواحد لا يصدر منه غيره استناداً إلى قاعدة الواحد التي تنص على أن (الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد) ومرادهم أن الباري قادر على غير الصادر الأول بالواسطة لا بالمباشرة، فهم حددوا القدرة بالواحد وإن اختلفت الأقوال في

تحديد الصادر الواحد هل هو العقل الأول أم القلم أم نور النبيﷺ أم غير ذلك؟ وقد مر عليك في الفصل الأول ضعف هذه القاعدة في المبنى وفي البناء.

والاتجاه الثالث: للمجوس؛ إذ حددوا قدرة الباري عز وجل بفعل الخير، وأما الشر فأرجعوها إلى إبليس، وذلك لأن الله سبحانه خير محض فلا يناسبه إلاّ الخير، وأما الشر فهو يناسب الشرير وليس إلاّ الشيطان[١]، وعلى لغتهم أن الخير والشر يرجعان إلى اليزدان والاهرمن، وعلى سياقهم جاء تجاه الثنوية؛ إذ قالوا بوجود إلهين للنور والظلمة، إلى الأول يرجع الخير وإلى الثاني يرجع الشر، فنسبوا الخير إلى يزدان وهو الله سبحانه، والشر إلى الاهرمن وهو الشيطان، فهم في الأصل متفقون مع المجوس ومختلفون معهم في أمرين:

أحدهما: أنهم يرجعون القدرة إلى مبدأ أعلى من الخير والشر وهو النور والظلمة، ووجهه أن الخير والشر من خصوصيات الفعل، بخلاف النور والظلمة فإنهما يرجعان إلى الذات، والظلمة لا تناسب الذات الإلهية فقالوا بعدم قدرته عليها.

ثانيهما: أنهم يقولون بقدم المبدأين بخلاف المجوس فإنهم يقولون بأن مبدأ الخير قديم وأما مبدأ الشر فحادث، وقد اختلفوا في كيفية حدوثه حتى أرجعوه إلى مبدأ الخير، وبذلك وقعوا في تناقض، وأبطلوا أصل مذهبهم[٢]،

---

١ - كشف المراد: ص٣٠٨.

٢ - كشف المراد: ص٣٠٨؛ توضيح المراد: ص٤٣٨-٤٣٩.

وأدلة التوحيد المتقدمة تبطل هذا الاتجاه بما لا داعي لمزيد البحث فيه، على أن النظرية في نفسها باطلة؛ لأنها مبتنية على دعوى أن الشرور حقائق وجودية عينية أو واقعية، والحال أنها ليست كذلك؛ إذ هي لا تخلو من أحد معنيين:

الأول: أنها مفاهيم ذهنية نسبية لا حقيقية تطلق على الأشياء باعتبار أضرارها، وأما بالقياس على أصل الوجود فلا يوجد شر أبداً؛ إذ كل وجود هو خير في نفسه وخير بالقياس إلى علته؛ لأنه مظهر كمال العلة وبركتها، ولكن إذا صدر الوجود قد يلازمه حدوث بعض الآثار المضرة بغيره، فبهذا الاعتبار يقال له شر، فالهواء مثلاً في نفسه خير وباعتبار كاشفيته عن قدرة الخالق هو خير، ولكن إذا حدث قد يسبب العاصفة المضرة فيكون شراً باعتبار الضرر الملازم له وليس باعتبار نفسه.

ومثله يقال في وجود النار والماء وكل وجود؛ بداهة أن هذه حقائق واقعية فيها النفع والخير والمصلحة، ولكن إذا لازم وجودها بعض الأضرار يقال لها شر، فالشر صفة النقص لا صفة الوجود، وعلى هذا فإن الشر ليس بوجود حقيقي حتى يقال بحاجته إلى مبدأ، بل هو أمر اعتباري ينشأ من المقايسات والنسب وهو أثر الوجود، ويرجع إلى مبدئه لا إلى مبدأ يغايره.

الثاني: أن الشر بلحاظ نفسه ليس حقيقة وجودية بل عدمية؛ لأن كل نقص يقال له شر، فالقتل يقال له شر باعتبار أنه يقطع الحياة ويزهقها، ويقال للمرض شر باعتبار إخلاله بالصحة والسلامة، والفقر كذلك، وكل نقص يحدث في الوجود يسمى شراً، والنقص عدم وليس بوجود، والذي يحتاج إلى المبدأ المفيض هو الوجود، وأما العدم فليس بشيء حتى يحتاج إلى فاعل.

ويتحصل من كل ما تقدم: أنه سبحانه قادر على كل شيء ولا يمتنع عليه شيء لا في ذاته ولا في أحواله وتقلباته، وما قيل من وجوه لتحديد القدرة كلها باطلة في نفسها، أو ترجع إلى عموم قدرته.

الأمر الرابع: في خصائص القدرة

تتسم القدرة الإلهية بجملة من الخصائص والسمات أبرزها ثلاث:

الخصوصية الأولى: أنها صفة ذات لا فعل

وهذا ما يشهد له العقل والنقل. أما الأول فلما عرفت من أن صفة الذات هي التي لا يمكن أن يتصف الباري بها ويتصف بنقيضها كالعلم والحياة، بخلاف صفة الفعل فإنه يصح أن يتصف بها ويتصف بما يضادها كالخلق والرزق، القدرة من قبيل الأول، إذ لا يعقل أن يتصف الباري بالعجز لأنه نقص يخل بكمال الذات، وأما الثاني فلنصوص كثيرة تشهد بذلك:

منها: رواية محمد بن عرفة قال: قلت للرضاعليه السلام: خلق الله الأشياء بالقدرة أم بغير القدرة؟ فقالعليه السلام: «لا يجوز أن يكون خلق الأشياء بالقدرة؛ لأنك إذا قلت: خلق الأشياء بالقدرة فكأنك قد جعلت القدرة شيئاً غيره، وجعلتها آلة له بها خلق الأشياء، وهذا شرك، وإذا قلت: خلق الأشياء بقدرة فإنما تصفه أنه جعلها باقتدار عليها وقدرة، ولكن ليس هو بضعيف ولا عاجز ولا محتاج إلى غيره»[1] وهي دالة على عينية القدرة للذات من وجهين:

١ - التوحيد: ص١٣٠-١٣١، ح١٢؛ وفي عيون أخبار الرضاعليه السلام: ج٢، ص١٠٨، ح٧، «وإذا قلت خلق الأشياء بغير قدرة فإنما تصفه أنه جعلها باقتدار عليها وقدرة» والمعنى واحد.

الأول: نفي زيادة القدرة عن الذات؛ إذ نصت على أنه سبحانه لم يخلق الأشياء بصفة غير ذاته هي القدرة، كما لم يعلم بالأشياء بصفة زائدة على ذاته هي العلم، وفي هذا تبطل نظرية الاشاعرة القائمة على دعوى زيادة الصفات على الذات.

والثاني: نفي الآلية في القدرة بحيث يستعين بها فيقتدر، ونفي آلية القدرة مع الإقرار بوجودها لا ينسجم إلاّ مع نظرية عينية الذات والصفات.

ووجه الملازمة بين القول بالآلية والشرك هو أن توقف قدرته على الآلية يستلزم مغايرة القدرة للذات وقدمها، والقول بتعدد القدماء شرك، بخلاف القول بالعينية فإنه عين التوحيد. نعم معرفة كنه القدرة وكيفيتها أمر مستحيل علينا؛ لقصورنا عن بلوغ ذلك، وقد مر وجوب الاكتفاء بالمعرفة الاجمالية فيما يتعلق بذات الباري وصفاته وشؤونه؛ لاستحالة إحاطة المحدود باللامحدود، ولذا نهى الأئمة عليهم السلام عن الخوض في تفاصيل ذلك؛ لأن عاقبة الأمر سيكون التيه والضلال.

ففي خطبة الأشباح لأمير المؤمنين عليه السلام: «ولا تقدر عظمة الله سبحانه على قدر عقلك فتكون من الهالكين. هو القادر الذي إذا ارتمت الأوهام لتدرك منقطع قدرته، وحاول الفكر المبرأ من خطرات الوساوس أن يقع عليه في عميقات غيوب ملكوته، وتولهت القلوب إليه لتجري في كيفية صفاته، وغمضت مداخل العقول في حيث لا تبلغه الصفات لتناول علم ذاته ردعها وهي تجوب مهاوي سُدَف الغيوب، متخلصة إليه سبحانه، فرجعت إذ

جبهت معترفة بأنه لا ينال بجور الاعتساف كنه معرفته»[١].

والخلاصة: أن القدرة عين الذات والذات لا تكتنه في المعرفة فكذلك صفتها.

الخصوصية الثانية: السعة واللامحدودية

اتضح مما تقدم استحالة أن تكون قدرة الباري عز وجل متناهية؛ لأن الصفات الذاتية عين الذات، وقد ثبت في مباحث التوحيد عدم محدودية الذات؛ لأن الحد ينتهي إلى العد، والعد ينتهي إلى الإمكان ويخرج عن الوجوب والغنى، ولذا لا يوصف غير الله سبحانه بالقدرة المطلقة، كما هو الحال في الحياة والعلم، بل صرحوا باستحالة وصف غير الله سبحانه بالقدرة المطلقة معنى وإن أطلق عليها لفظاً تسامحاً[٢]؛ لأن كل قادر غير الله محدود القدرة ومقيد بالمقتضيات والموانع إلاّ هو سبحانه، فقد دل العقل وتواتر النقل على أنه على كل شيء قدير.

وفي نهج البلاغة أكد أمير المؤمنين عليه السلام ذلك بقوله: «وكل عزيز غيره ذليل، وكل قوي غيره ضعيف، وكل مالك غيره مملوك، وكل عالم غيره متعلم، وكل قادر غيره يقدر ويعجز»[٣] وقد عرفت أن القدرة تتعلق بالممكن، والإمكان ذاتي للأشياء وهو علة مقدوريتها، وحيث إن الإمكان عام يشمل غير الواجب والممتنع، فعمومية المقدور ملازمة لعمومية القدرة وشمولها لكل شيء.

---

١ - نهج البلاغة: ج١، ص١٦٢-١٦٣، الخطبة ٩١.

٢ - مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٦٥٧، (قدر)؛ مجمع البحرين: ج٣، ص٤٥٠، (قدر).

٣ - نهج البلاغة: ج١، ص١١٢، الخطبة ٦٥.

الخصوصية الثالثة: الإرادة والاختيار

اختلفت الآراء في أن الإرادة هي عين الاختيار أم هي منشأه وسببه، ولعل الوجدان وظواهر الأدلة النقلية - بل صريحها - هو الثاني، كما اختلفت أراء الحكماء والمتكلمين في تفسير معنى الإرادة والاختيار الإلهيين لغة واصطلاحاً، فبعضهم قال: هما شيء واحد وهو صفة ذات، وبعضهم قال: هما شيئان وصفتا ذات، وبعضهم قال: هما صفة فعل، وآخر قال: صفتا فعل، وبعضهم أنكرهما؛ لأنهما ليسا غير القدرة. هذا من جهة ومن جهة أخرى اختلفوا في توجيه العلاقة بينهما وبين المشية، فبعضهم ذهب إلى أنها عينهما، وبعضهم قال: هي مغايرة لهما؛ لأنها صفة ذات أما هما فصفتا فعل، وهكذا.

كما أنهم اختلفوا في أن الإرادة تعود إلى العلم كما فعل الحكماء والمعتزلة[1] أم تعود إلى القدرة أم هي صفة مغايرة لهما زائدة عنهما[2].

وقد وقع استعمال هذه المفردات الثلاث في القرآن والسنّة، بلحاظات مختلفة، والخوض في تفاصيل هذه الآراء واستعراض أدلتها خارج عن مهمة هذه الرسالة، والقول الفصل في المسألة الذي ربما ينهي النزاع الذي لازال متواصلاً في ذلك، وتحرير المطلب بنحو يجمع بين الأقوال يستدعي بيان أمور:

---

١ - الاسفار: ج٦، ص٣١٦؛ القول السديد: ص٢٧٩.

٢ - انظر توضيح المراد: ج٢، ص٤٣٢؛ بداية المعارف الإلهية: ج١، ص٥٢؛ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج١، ص١٣٢-١٣٤؛ الإلهيات (للسبحاني): ج١، ص١٦٥.

الأمر الأول: أن الإرادة والاختيار انسب بالقدرة من العلم، ولكن حيث إن العلم والقدرة متحدان مصداقاً متغايران مفهوماً فلا يضر إرجاعهما إلى الأول أو إلى الثاني.

ولكن من حيث الخصوصية والأثر فهما أنسب بالقدرة، لأنهما منشآن للفعل الإلهي، ومرجعه إلى القدرة.

الأمر الثاني: أنهما من صفات الكمال؛ إذ لا يعقل تجريد القادر الحقيقي من الإرادة والاختيار؛ لأن سلبهما عنه ملازم لثبوت ضدهما؛ لأنهما ضدان لا ثالث لهما وهو باطل، وعليه فإن لازم سلب الإرادة هو نسبة العجز إليه؛ لأن القادر لا يعقل اتصافه بالقدرة دون إرادة لما عرفت من معنى القدرة، فسلب الإرادة ملازم لسلب القدرة، كما أن سلب الاختيار ملازم لثبوت الإكراه والإجبار والاضطرار إليه، وبطلان الجميع واضح.

الأمر الثالث: أن الإرادة والاختيار تارة ينسبان إلى ذات الخالق وتارة إلى فعله، فهما على قسمين:

الأول: الإرادة والاختيار الحقيقيان، وهما وصفان حقيقيان لقدرة الخالق تبارك وتعالى لا ينفكان عنها بوجه من الوجوه؛ إذ لو لم يتصف بذلك لا تصف بمقابلهما أي الجبر، وهو باطل؛ لأنه ينافي ربوبيته وسلطته في الوجود.

والثاني: الإرادة والاختيار الانتزاعيان، وهما وصفان لفعل الخالق ينتزعان منه بعد ملاحظة صدوره طبقاً للمشيئة والتقدير، فهما نظير الخلق والرزق، ولذا فسر جماعة الإرادة بالحكم، فقولهم: (أراد الله) أي

حكم فيه[١]، ويمكن القول بأن الإرادة والاختيار وصفان ذاتيان للقدرة الإلهية ينتزعهما العقل بملاحظة لا محدودية القدرة؛ لاستحالة أن تكون القدرة المطلقة اللامتناهية غير مريدة ولا مختارة، ولكن يطلقان على القدرة باعتبارها صفة كمال للذات، ويقال لها إرادة واختيار باعتبار صدور الفعل منها، فهما في جوهرهما ليسا غير القدرة، ولكن تارة يلحاظان وصفان للقدرة نفسها، وتارة وصفان لها باعتبار صدور المقدور، وبعبارة موجزة الإرادة هي صفة القدرة عند تعلقها بإيجاد المقدور، ولذا عرفها بعضهم بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين أي الفعل والترك، وهي بهذا اللحاظ تغاير القدرة؛ لأنها عبارة عن صحة الإيجاد والترك على المشهور، والقوة والمتمكنة على الفعل والترك على قولنا.

وعليه فالمراد من الإرادة التمكن من إصدار الفعل والسلطة عليه، وهو عبارة ثانية عن القدرة، وتؤكد هذه الحقيقة النصوص الكثيرة الظاهرة في نسبة الإرادة إلى الذات.

منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[٢] فإنه لا يستقيم معنى الآية إلاّ بجعل الإرادة هنا صفة للقدرة، ومنها يصدر الفعل، فلو كانت الإرادة بمعنى الفعل لزم التكرار واللغوية.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[٣] فإنها ظاهرة في تفرع الفعل عن الإرادة.

---

١ – مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص٣٧١، (رود).

٢ – سورة هود: الآية ١٠٧.

٣ – سورة الحج: الآية ١٤.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ ﴿١٥﴾ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾[1] فإن العرش كناية عن القدرة المهيمنة على الوجود، ومن صفات هذه القدرة الإرادة، فلا يفعل إلاّ ما يريده غير مجبر ولا مضطر ولا مُلجأ، والمراد من الاختيار ترجيح الشيء وتخصيصه وتقديمه على غيره، وهو عبارة ثانية عن المشيئة، وعلى هذا يكون الاختيار أخص من الإرادة.

نعم قد يستعمل المتكلمون الاختيار بمعنى الإرادة فيقولون فاعل بالاختيار وفاعل مختار أي مريد، وذلك باعتبار الملازمة الذاتية بينهما ملازمة العلة والمعلول، كما يطلقون المشيئة عليهما، وقد عرفت أن الحقيقة واحدة والمغايرة مفهومية ناشئة من اختلاف اللحاظ ، كما يقال في الحياة والعلم والقدرة بالقياس إلى الذات الإلهية، وبهذا تتضح عدة حقائق:

الحقيقة الأولى: أن جماعة من أصحابنا المتكلمين فسروا إرادة الله سبحانه بفعله، ولا يمكن أن يريدوا منه أنه سبحانه يصدر الإرادة والاختيار كالخلق والرزق؛ لأنه يستلزم الدور الصريح، وإنما المراد أنهما وصفان ينتزعان من فعله، ولعل هذا ما قد يستفاد من تعريف الشيخ المفيد﷾ لإرادة الله سبحانه بأنها نفس الفعل[2]، ونسب هذا التعريف إلى الأئمة عليهم السلام، فقد روى صفوان بن يحيى عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: «إرادته إحداثه لا غير ذلك»[3]

١ - سورة البروج: الآية ١٥- ١٦.

٢ - مسألة في الإرادة: ص١١؛ وانظر بحار الأنوار: ج٤، ص١٣٨؛ تقريب المعارف (لأبي الصلاح الحلبي): ص٨٥؛ العقائد الحقة: ص١٣٤.

٣ - الكافي: ج١، ص١٠٩، ح٣.

وفي رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «المشيّة محدَثة»[١] وفي حديث سليمان الجعفري عن الرضا عليه السلام: «المشية والإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أن الله تعالى لم يزل مريداً شائياً فليس بموحد»[٢].

ووجه عدم التوحيد هو استلزامه قدم العالم لاستحالة انفكاك المراد عن الإرادة أو حدوث الخالق، وهذا المحذور ملازم للقول بأزلية الإرادة سواء كانت في مرتبة الذات والقدرة أو في مرتبة الفعل؛ لما عرفت من أن الإرادة والاختيار وصفان انتزاعيان ينتزعهما العقل إذا لاحظ صدور الفعل.

الحقيقة الثانية: يستعمل الاختيار في اصطلاح أهل المعقول كثيراً في مقابل الإكراه والاضطرار، ولا كلام في أنه سبحانه مختار؛ لاستحالة انفعاله عن الغير، سواء كان الغير خارجاً عن ذاته فيكون مكرهاً أو كان من نفسه بسبب الخارج فيكون مضطراً، وقد عرفت أن الانفعال والتأثر هو عين العجز والفقر، وهو يتنافى مع كماله وغناه المطلقين.

ونلاحظ أن الاختيار هنا يرجع إلى قدرته وسلطته المطلقة على الأشياء بحيث لا يمنعه مانع، ولا يحول دون إرادته قاطع أو دافع، فتوصيفه سبحانه بأنه فاعل مختار في مقابل الفاعل المضطر أو المكره.

الحقيقة الثالثة: أن الإرادة قسمان: تكوينية وتشريعية، وهي في الاثنين بمعنى واحد، ولكن الفرق أن الإرادة في الأولى تتعلق بإيجاد المراد بالمباشرة، فلذا لا يتدخل في إيجاد المراد أو إعدامه أي سبب آخر غير إرادة الله سبحانه، وإليه

١ - التوحيد: ص٣٣٦، ح١.

٢ - التوحيد: ص٣٣٨، ح٥.

يشير قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1] إذ يستحيل أن يتخلف المراد عن الإرادة في الأمور التكوينية.

وأما الإرادة في الثانية فتتعلق بإيجاد المراد عبر العباد أنفسهم كالملائكة - في بعض أعمالهم العبادية- والجن والإنس، ولذا صارت الأحكام التي أمر بها الباري وأراد العمل بها في الخارج مداراً للاختبار والامتحان من حيث الطاعة والعصيان؛ لأنه سبحانه أراد العمل بها عبر اختيار العباد أنفسهم وإرادتهم، وليس عبر اختياره وإرادته المباشرة، وعلى هذا الأساس يعاقب العاصي ويثاب المطيع، وبهذا يتضح أن الجبر في أفعال البشر والجن منتف، وإنما هما مختاران، ولا يضر ذلك بسلطة الخالق و إرادته في الأشياء كما توهمه الاشاعرة؛ لأن الله سبحانه أراد للعباد أن يكونوا مختارين في طاعته وعصيانه.

الحقيقة الرابعة: أن الفاعل على أقسام:

الأول: الفاعل الطبيعي، وهو الفاعل الذي يؤثر بمقتضى طبعه من دون علم واختيار منه كالنار للإحراق.

الثاني: الفاعل المجبَر، وهو الفاعل الذي يصدر منه الفعل عن علم لا عن إرادة كجسم المشلول فإنه يصدر الاهتزاز عن شعور وعلم ولكن من دون إرادة.

الثالث: الفاعل المضطر أو المكَره، وهو الفاعل الذي يصدر منه الفعل عن علم وإرادة ولكن دون رغبة بالفعل، بل عن كراهة، ولكن أصدر الفعل باعتبار وجود داع أقوى ألجأه إليه كالذي يتناول الطعام المر بتهديد الظالم، أو بسبب ضغط الجوع أو المرض.

---

١ - سورة يس: الآية ٨٢.

الرابع: الفاعل المختار، وهو الذي يصدر منه الفعل عن علم وإرادة ورضا ومحبة.

والأقسام الثلاثة الأول لا تليق بكمال الخالق فيتعين القسم الرابع، وتكون فيه الإرادة والاختيار على أتم وجه وصفة، فهو فاعل مريد متسلط على فعله، فلا يضطره ولا يجبره شيء على فعل أو ترك، بل هو قادر قاهر لكل شيء.

الحقيقة الخامسة: أن بعض الروايات نصت على أن الإرادة من صفات الفعل، نظير الخالقية والرازقية وقد مرت بعضها، ونضيف عليها رواية عاصم بن حميد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: لم يزل الله مريداً؟ قال: «إن المريد لا يكون إلاّ لمراد معه، لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد»[1].

وهذه الروايات لا تضر بما ذكرنا من أن الإرادة لها اعتبارات، وهي ناظرة إلى جهة الفعل لا جهة الذات، ويشهد لهذا التوجيه ثلاث قرائن:

القرينة الأولى: المعارضة بالنصوص الأخرى التي يستفاد منها أن الإرادة من صفات الذات كالآيات المتقدمة، ومقتضى الجمع هو حملها على اختلاف المراتب لعدم التنافي بين مدلوليهما.

والقرينة الثانية: دليل العقل الذي يقضي بأن الإرادة من مراتب القدرة وشؤونها، وحيث إن القدرة ذاتية فكذا الإرادة.

القرينة الثالثة: احتفاف هذه الروايات بالقرائن الحالية أو الداخلية التي تكشف عن أنها ناظرة إلى مرتبة من مراتب الإرادة وهي مرتبة الفعل، وليس في مقام تعريف الإرادة بنحو عام.

---

١ - الكافي: ج١، ص١٠٩، ح١؛ التوحيد: ص١٤٦، ح١٥.

فالروايات الثلاث الأول ظاهرة في أنها في مقام رد شبهة الأشاعرة الذين قالوا بزيادة الصفات وقدمها، ولذا رد الأئمة عليهم السلام مبدأ الأزلية في الإرادة دون أزلية القدرة، وقد عرفت أن الإرادة صفة القدرة، ولو تعلقت بالشيء استحال تخلفه، وهو يستلزم أزلية المقدور.

أو رد الرأي المشهور الذي كان يعرّف الإرادة بالعزم على الفعل قياساً على إرادة الإنسان، وهذا المعنى لا يستقيم مع الصفة الذاتية، لأن العزم من صفات الفعل لا الذات، ولذا أكد الإمام بأن الإرادة بمعنى العزم وهي من صفات الفعل لا من صفات الذات.

والحاصل: أن الروايات العديدة الدالة على أن الإرادة من صفات الفعل لا تتنافى مع الأدلة الأخرى التي تثبت أن الإرادة من صفات الذات؛ لأنها غير ناظرة إلى تعريف الإرادة، بل مرتبة خاصة منها، وبذلك يرتفع النزاع.

والنتيجة: أن الإرادة والاختيار المطلقين من خصوصيات قدرة الباري عز وجل، فهو فاعل بالإرادة والاختيار لا يجبره أو يضطره أو يكرهه شيء، بل هو قادر على كل شيء.

وبهذا ينتهي الجزء الأول ويليه الجزء الثاني.

الفهرست